

F. DEMARCHI - V. MACONI - J. HENNINGER - G. PICONE -
K. MÜLLER - G. GUARIGLIA - H. HUBER -
E. RENZETTI - M. GARZIA - S. JELICI -
A. CAGGIANO - M. LUNGI - W. SCHMIDT

Wilhelm Schmidt un etnologo sempre attuale

a cura di
FRANCO DEMARCHI

Wilhelm Schmidt
un etnologo sempre attuale

Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento

1. Aa. Vv., *Per una lettura molteplice della Bibbia*
2. Aa. Vv., *Istanze della teologia fondamentale oggi*
3. Zucal S., *La teologia della morte in Karl Rahner*
4. Aa. Vv., *Le scienze della religione oggi*
5. Nicoletti M., *La dialettica dell'Incarnazione. Soggettività e storia nel pensiero di Sören Kierkegaard*
6. Aa. Vv., *Papato e istanze ecumeniche*
7. Aa. Vv., *Come e perché la pace in un mondo di peccato*
8. Zorzi G., *Il realismo cristiano di Reinhold Niebuhr.*
9. Aa. Vv., *I martiri della Val di Non e la reazione pagana alla fine del IV secolo*
10. Aa. Vv., *Cristianesimo e potere*
11. Aa. Vv., *Popoli messianici*
12. Penzo G. (a cura di), *Schopenhauer e il sacro*
13. Zucal S. (a cura di), *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*
14. Demarchi F. (a cura di), *Wilhelm Schmidt un etnologo sempre attuale*

series maior

1. *Ezio Franceschini (1906-1983). Scritti, documenti, commemorazioni, testimonianze*, a cura di Claudio Leonardi.

Wilhelm Schmidt un etnologo sempre attuale

a cura di Franco Demarchi

Istituto Trentino di Cultura
Pubblicazioni
dell'**Istituto di Scienze Religiose** - 14



Istituto di Scienze Religiose in Trento

Sede: Via S. Croce, 77

38100 Trento

tel. 0461-981617

Comitato Scientifico dell'Istituto

Iginio Rogger (Presidente), Wilhelm Egger, Walter Kern, Josef Krejčí, Claudio Leonardi, Germano Pellegrini, Luigi Sartori, Sitia Sassudelli, Lorenzo Zani, Giovanni Menestrina (Segretario).

Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento

Direttore: Iginio Rogger

Segretario di redazione: Giovanni Menestrina

© 1989 Centro Editoriale Dehoniano

Via Nosadella, 6 - 40123 Bologna

ISBN 88-10-40364-9

Stampa: Grafiche Dehoniane Bologna 1988

RELAZIONI

I

FEDE, IDEOLOGIA E SCIENZA IN WILHELM SCHMIDT

FRANCO DEMARCHI

1. La rivalutazione dei primitivi

Inaugurando il Convegno commemorativo (27.09.1986) di uno dei maggiori etnologi del nostro secolo, introdurrò le nostre riflessioni su un tema così *suggestivo* come l'indagine intorno al ruolo svolto, nella ricerca scientifica intorno ai popoli più appartati della terra, da questo personaggio tanto affascinante, Wilhelm Schmidt (1868-1954), con qualche rilievo impressionistico. Motivazioni di fede, adesioni alle problematiche del suo tempo ed esigenze di rigore scientifico s'intrecciarono in lui con singolare efficacia. L'attualità della sua scelta intellettuale è rievocata da una serie di atteggiamenti, strani e sensati insieme, riportati dalla grande stampa quotidiana.

Nell'estate 1986 si leggeva sui giornali la notizia che urge intervenire a salvare quel poco che ancor rimane dei ghepardi, docili e agili felini, la cui presenza in mezzo secolo s'è ridotti a metà dei territori in cui prima erano diffusi. E un'altra: urge salvare i rinoceronti, ridotti a non più di 11.500 esemplari, con un calo dell'85% dal 1970. Auguriamo alla benemerita Unione internazionale per la protezione della natura e delle risorse naturali (Iunc) miglior fortuna delle iniziative sorte per la protezione degli uccelli migratori.

Purtroppo non rintracciamo nella stampa corrente notizie di analcge iniziative a *salvaguardia* di centinaia di razze umane e culture primordiali e primitive abbandonate all'ingiuria, vittime di soprusi, avviate all'emarginazione, all'estinzione, al genocidio. Non siamo coscienti dei valori di cui tali razze e culture distinte e diverse sono portatrici. Si sono formate nel corso di almeno ventimila anni, hanno espresso interessanti forme di adattamento fisico, psichico, economico e simbolico

ad ambienti enormemente differenti (si pensi solo ai contrasti fra stili di vita degli eschimesi e dei tuaregh), hanno provocato indirizzi linguistici, artistici, tecnici, ideologici, il cui studio comparato tuttora sorprende e incanta. La varietà delle forme culturali escogitate dall'uomo è così grande da destare meraviglia non minore di quella prodotta dallo studio delle varietà del mondo infraumano – animale, vegetale, minerale.

La «Conferenza internazionale sulle politiche culturali» dell'Unesco del 1982 concludendo i suoi lavori ha dichiarato: «La Conferenza è unanime nel riconoscere e nel riaffermare con convinzione e con forza l'eguaglianza e la dignità di ogni cultura, rifiutando ogni gerarchizzazione in questo campo, niente potendo giustificare la discriminazione fra culture superiori e culture inferiori».¹ Infatti vi si è sostenuto che «le culture del mondo costituiscono un *inesauribile deposito di tesori*» il cui deterioramento si traduce in svantaggio globale per l'intera umanità.

Nessuno oggi porrebbe in discussione, in Europa, tali affermazioni; eppure cinquant'anni fa nessuno avrebbe potuto avanzarle senza sembrare strano. La battaglia di W. Schmidt contro l'ingenuo evoluzionismo gerarchizzatore delle culture e il suo erede perverso, il razzismo, preannunciava esattamente le recenti posizioni delle assisi più qualificate del sapere umano.

Tutta la sua attività, la sua metodologia, la sua costruzione storico-culturale in campo etnologico sono portate avanti dalla rilevazione iniziale della convergenza del pensiero religioso dei primitivi con la teologia monoteista che l'Occidente professava con grande fierezza. Si sarebbe dovuto concludere avanzando l'obbligazione «al rispetto» di ogni cultura esistente e all'impegno collettivo a salvaguardarla.

Se tanta ribellione oggi suscita ovunque il processo di degrado ambientale in corso, così da sollecitare istituzioni, movimenti, provvedimenti a correzione dell'incosciente andazzo, non dovrebbe forse provocare allarme generale il *progressivo annientamento* delle razze e delle culture periferiche? Oggi lamentiamo che i romani abbiano fatto piazza pulita degli etruschi prima di aver appreso come costoro siano riusciti a

¹ UNESCO, Conférence mondiale sur les politiques culturelles, *Rapport final*, Rapport général, 1982.

portare l'acqua in condotti verticali ai piani superiori. Ci auguriamo che i pigmei non scompaiano prima che abbiamo appreso i loro misteriosi espedienti di adattamento a sopravvivere in foreste malsane.

Ma v'è ben di più da imparare dai popoli che vivono ai margini della cultura occidentale.

Il distacco tecnologico che da loro ci distanzia non ci autorizza a ritenerli moralmente inferiori, perché la *dignità morale* non risulta sia variabile dipendente dall'informazione tecnologica, né dal punto di vista metafisico né dal punto di vista empirico. Col progresso delle attitudini al pensiero logico-razionale non progredisce necessariamente anche la levatura morale degli uomini.

La nostra tecnologia ci permette di sapere un gran numero di cose su popoli lontani, ciò che per loro è impossibile; ma la natura etica del nostro giudizio a loro carico dipende assai più dalla precisione intuitiva che dalla composizione delle nostre informazioni.

Il fatto che tali informazioni su popoli lontani sfocino abitualmente fra noi in sentimenti di curiosità e di commiserazione, anziché in propositi di intervento valorizzatore e in attitudini ad apprendere i valori di cui essi sono portatori, rivelano un diffuso narcisismo etnocentrico, che contrasta con tanti principi di universalismo abitualmente professati a parole.

Il progresso all'occidentale, cui siamo avvezzi ad affidare i nostri apprezzamenti e i nostri destini, ha ignorato arbitrariamente, e spesso volutamente, *pregi delle culture arcaiche* che ora vengono rivendicati. Le civiltà precolombiane e varie isole culturali della zona tropicale propongono interrogativi che ci fanno detestare la furia distruttrice e il disinteresse dei colonizzatori di ieri e dei padroni di oggi. È lecito domandare perché i mentawaiiani, che non sanno coltivare il riso, siano considerati barbari dai grandi coltivatori indonesiani, per quanto sappiano invece produrre il curaro che uccide la preda senza avvelenarla, dimostrando così conoscenze tecniche e attitudini psichiche eccezionali. Barbari, perché diversi, sono stati a lungo considerati gli aborigeni che abitano l'Australia, probabilmente da quarantamila anni, benché le loro doti telepatiche e la loro capacità di orientamento spaziale siano sorprendenti per noi e da noi del tutto impraticabili. Il giornalista ci racconta, con

aria di compassione, che costoro interpretano la falce della luna come il boomerang scagliato dal mitico genitore contro il figlio degenerare e ribelle rifugiato nell'ombra, ma non sa ricostruire il processo formativo della norma etica latente nel mito, da parte di genti che potevano servirsi solo di oggetti visivi per socializzare i figli e garantire l'ordine morale e sociale nella fase preletteraria lunghissima della nostra storia. Si tratta di modi diversi d'impiego delle facoltà cerebrali e intellettive, ma la diversità non implica inferiorità.

Sia sul piano delle tecniche materiali e delle psicotecniche, dunque, come su quello delle funzioni socializzanti del capitale simbolico disponibile, gli aborigeni possono ancora avvertirci di qualcosa che ignoriamo. D'altronde, sul piano etico, non possiamo certo asserire che la ferocia del bellicismo europeo e cinese sia stata meno empia del cannibalismo. E sul piano della visione globale gerarchica dell'universo, cui noi alludiamo con discorsi cosmologici e con la teodicea? Posto che una visione ampia e ordinata degli universali sia considerata ancora una componente preziosa del sapere qualificato, la speculazione intorno all'Assoluto, intuitiva o razionale che sia, è pur sempre fondatrice del diritto e dissolutrice dell'effimero; il fatto di rintracciarla nelle protoculture ci costringe al rispetto civile e alla rivalutazione del primitivo.²

È frequente udire auspici di rapida modernizzazione delle condizioni di vita arretrate, senza riflettere ai danni prodotti dallo *sradicamento* da tante tradizioni che finora sono state difese a denti stretti, per millenni, da popoli che vi trovavano tutto il senso della vita. Quando modernizzare si risolve in una abrogazione delle tradizioni etniche, si distrugge un patrimonio di valori e di significazioni, la cui perdita potrà essere rimpiantata a lungo, per sempre.

Quando l'etnologia ci svela i contenuti culturali dei primitivi, c'insegna a scoprire la grandezza dell'uomo, in se stesso, che riesce a darsi un senso profondo della vita, del suo destino, dei suoi diritti, indipendentemente dall'ampiezza dei mezzi di

² «Il concetto di primitivi deriva dall'interpretazione evoluzionistica della cultura, oggi del tutto superata: le popolazioni della terra non sono semplici archivi di un passato più o meno remoto, ma attori vivi di processi dinamici estremamente complessi» (B. BERNARDI, *Uomo, cultura, società. Introduzione agli studi etno-antropologici*, Angeli, Milano 1982, p. 116).

sopravvivenza e degli stessi mezzi argomentativi della ragione.³

Se tra gli etnologi si riconosce a Wilhelm Schmidt l'incontestabile merito di aver raccolto un capitale informativo di proporzioni immense, a buon diritto gli si deve far credito quando insiste nel ribadire la presenza, nelle culture più arcaiche, di valori che noi consideriamo come caratteristici della nostra *civiltà*. Dai suoi studi i primitivi risultano meritevoli di un rispetto analogo a quello che riserviamo ai nostri connazionali. Quand'egli s'immergeva in questo campo di studio, l'opinione dominante in Europa era totalmente diversa: Max Weber si impegnavo a trovare una ragione esplicativa del primato dell'Occidente sulle altre culture del mondo e la trovava nell'espansione delle attitudini al ragionamento scientifico.⁴ Edmund Husserl si dedicava alla definizione delle caratteristiche distintive dell'uomo europeo e gli sembrava di poterle riassumere nella sua capacità di organizzare il pensiero intorno al concetto di assoluto.⁵

Prima che la grande guerra diffondesse giustificati dubbi, il primato dell'Occidente era comunque inteso come un dato di fatto ben assodato; solo le sue ragioni erano oggetto di discussione.

Nello stesso ambiente cristiano prevaleva il sentimento della commiserazione e a fatica si faceva strada l'opinione che nei popoli arretrati, rispetto alla cultura europea, le attitudini mentali fossero analoghe a quelle degli occidentali. La disistima verso i primitivi giunse al parossismo negli anni Trenta, con l'enfasi dei nazionalismi e specialmente col razzismo.

Ma proprio in quegli anni Wilhelm Schmidt stava costruendo quel capolavoro di rivalutazione delle culture preletterarie, donde era facile attingere argomenti e documenti per la demoli-

³ «Io posso solo dire di aver imparato dai primitivi africani molto più di quanto essi non abbiano imparato da me, cose che non impari mai a scuola: un po' più di coraggio, sopportazione, pazienza, rassegnazione e costanza, delle quali cose non avevo molta comprensione prima. Un solo esempio: ho imparato di più sulla natura di Dio e la situazione umana dai Nuer che non in Inghilterra»: E.E. EVANS-PRITCHARD, *Some Reminiscences and Reflections on Fieldwork*, «Journal of the Anthropological Society of Oxford», 4 (1973), 1, pp. 1-12.

⁴ M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Mohr, Tübingen 1921; tr. it. Utet, Torino 1976.

⁵ E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*; trad. it. Il Saggiatore, Milano 1965.

zione delle teorie contrarie ai principi classici dell'eguaglianza morale e giuridica dell'intera umanità.

2. L'introduzione di W. Schmidt all'etnologia

Il nostro etnologo va compreso *nel quadro del suo tempo*,⁶ nel contesto delle discussioni dell'ambiente in cui visse, nella sua vigorosa polemica contro quell'etnologia che s'indugiava a gerarchizzare le culture, ignorando in quelle primitive i valori che fondano la morale e il diritto in una visione sublime del mondo. A mio giudizio, si è troppo indugiato sui limiti del suo metodo e delle sue opzioni di fondo, lasciando nell'ombra l'aspetto costruttivo del suo enorme lavoro.

Conviene brevemente accennare ai fatti che illustrano come e perché egli si è maturato nell'etnologia, in quale clima culturale sono maturati quella sua visione del mondo e quel suo sottofondo ideologico che lo condussero alla produzione di tanto contributo scientifico.

Quando nel 1896 la congregazione missionaria del Verbo Divino lo destinò a Vienna, egli stava specializzandosi nello studio delle lingue semitiche. Il clima culturale della capitale austro-ungarica lo affascinò per la sua ampiezza di vedute, per la sua indifferenza di fronte alla provenienza nazionale dei candidati agli studi scientifici. Gli piacque proprio tutto l'opposto di quelle montanti tendenze nazionalistiche, che vent'anni dopo distrussero l'ultimo residuo della visione politica universale ereditata dall'esperienza imperiale romana. In Austria non vigeva quel sospetto, discriminatore di tradizioni confessionali, che angustiava tanto le università germaniche dell'epoca.⁷ Sei anni dopo il suo arrivo, nel 1902, assunse la cittadinanza austriaca. Era trentaquattrenne.

⁶ Ricaviamo le note biografiche su Wilhelm Schmidt soprattutto da P. BORNE-MANN, *P. Wilhelm Schmidt S.V.D. 1868-1954*, Roma 1982; J. HENNINGER, *P. Wilhelm Schmidt, eine biographische Skizze*, in «Anthropos», 1956; ID., *P. Wilhelm Schmidt, 25 Jahre nach seinem Tod*, in «Anthropos», 1979.

Le informazioni bibliografiche su W. Schmidt si desumono da F. BORNEMANN, *Verzeichnis der Schriften von P.W. Schmidt*, in «Anthropos», 1954.

⁷ P. HONIGSHEIM, *Max Weber in Heidelberg*, in *Max Weber zu Gedächtnis*, hg. R. König und J. Winkelmann, Opladen 1963; D. FRISBY, *Georg Simmel*, Bologna 1985.

In quegli anni un gruppo di giovani missionari del collegio di Mödling, presso Vienna, veniva destinato alla colonia germanica della Nuova Guinea orientale, a lavorare tra i Papua. Wilhelm Schmidt li volle aiutare con la sua competenza linguistica, affrontando *lo studio delle lingue* dei popoli cui erano mandati. Vi si immerse con passione, al punto che riuscì, in poco tempo, a costruire un atlante delle lingue parlate a cavallo fra l'Asia e l'Oceano, raggruppandole secondo criteri scientifici nelle due famiglie principali: austronesiana e austroasiatica, insieme chiamate australiche.⁸

Dal 1899 al 1911 pubblicò ben 12 opere di rilievo, 69 saggi e cento recensioni,⁹ in massima parte dedicate ai problemi dell'area geografica preferita. Di là la sua attenzione si spostò gradualmente al Tibet, all'India, all'Africa, alle Americhe. Dalla linguistica passò all'etnologia e alla sociologia, sempre attento alle connessioni interdisciplinari. I missionari gli inviavano crescenti quantità di informazioni, che lo indussero non solo a renderle di pubblico dominio, ma anche a cercare criteri teorici di interpretazione e sistemazione razionale.

L'opportunità di diffondere informazioni tanto abbondanti e nuove, da sola, non spiega il coraggio di iniziare la pubblicazione della rivista «*Anthropos*».¹⁰ «*Miniera inesauribile di materiali etnografici*», la chiama p. Mercier.¹¹ Infatti essa, dal 1906 ad oggi, per ottant'anni, documenta l'immenso contributo recato dai missionari allo sviluppo delle scienze sociali. Ci si permetta di ribadire questo fatto storico eccezionalmente importante, per indurre all'autocritica quanti hanno preteso rimproverare all'attività missionaria della Chiesa azioni deleterie per la conoscenza e la salvaguardia delle culture etniche disperate. La rivista «*Anthropos*», sorretta dalla Görresgesellschaft, si proponeva anche di orientare l'educazione dei missionari affinché riuscissero a proporre i più elevati valori della cultura occidentale ai popoli lontani senza violentare le strutture tradizionali delle culture locali, anzi approfittandone.

⁸ G. PICONE, *Gli studi linguistici di Wilhelm Schmidt*, in questi Atti.

⁹ Delle recensioni editate tra il 1904 e il 1911, 70 riguardano l'etnologia e scienze affini, 30 la linguistica.

¹⁰ W. SAAKE, *The seventy-fifth Year of Anthropos*, in «*Anthropos*», 1980.

¹¹ P. MERCIER, *Storia dell'antropologia*, Bologna 1972.

Nella reazione alle ingenue teorie *evoluzioniste* allora prevalenti in etnologia,¹² Wilhelm Schmidt si accostò inevitabilmente alle teorie *diffusioniste*. Vedere questa scienza in chiave epistemologica diversa dall'ipotesi naturalistica, considerarla in una prospettiva storicistica, come tutte le Geisteswissenschaften, che in quegli anni in Germania sembravano sgominare il positivismo, dovette essere molto promettente. L'incontro con Leopold von Schröder, grande indologo viennese, lo condusse a conoscere i documenti del monoteismo primitivo, largamente professato ma troppo sottovalutato, che Andrew Lang aveva raccolto.¹³ Lo condusse anche a servirsi di quel metodo storico-culturale che era molto in auge, da quando il noto medico-esploratore Adolf Bastian (1826–1905) aveva trovato nel celebre geografo Friedrich Ratzel (1844–1904) un valido collaboratore. Da loro presero le mosse Leo Frobenius (1873–1938) e Bernhard Ankermann (1859–1943) per l'individuazione di cicli culturali (Kulturkreise) utili all'interpretazione dei fatti etnologici.¹⁴ Il collega di quest'ultimo al museo di Berlino, Fritz Graebner (1877–1934), poi docente di etnologia a Bonn, sviluppò questo indirizzo¹⁵ in forme così sistematizzate e formalizzate da attirare l'attenzione di W. Schmidt, che cercò di estendere a tutto il mondo il criterio analitico così proposto.

Il metodo storico-culturale di questi autori affonda le sue radici nell'esperienza storiografica tedesca dell'Ottocento ed insiste sulla critica delle fonti, sul controllo dei metodi d'interpretazione e sulla correlazione correttamente rilevabile tra fatti accertati, nel tempo e nello spazio. Non solo è abbondante il

¹² W. Schmidt indica come esponenti dell'evoluzionismo L. Morgan e J.F. McLennan, nei confronti dei quali in Germania erano diffuse le critiche di C.N. Starcke, *Die primitive Familie, ihre Entstellung und Entwicklung dargestellt*, Leipzig 1889 (tr. ingl. 1976), e di E. Grosse, *Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft*, Freiburg-Leipzig 1896.

¹³ A. Lang, *The Making of Religion*, London 1898.

¹⁴ Ricordiamo le opere principali di questi autori: F. Ratzel, *Anthropo-geographie oder Grundzüge der Anwendung der Erdkunde auf die Geschichte*, Stuttgart 1882-1891; L. Frobenius, *Ursprung der afrikanischen Kulturen*, 1898; B. Ankermann, *Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika*, in «Zeitschrift für Ethnologie», 1905.

¹⁵ F. Graebner, *Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien*, in «Zeitschrift für Ethnologie», 1905; Id., *Melanesische Bogenkultur*, in «Anthropos», 1909; Id., *Methode der Ethnologie*, Heidelberg 1911. Una commemorazione di Graebner: J. Henninger, *Fritz Graebner und die Kulturhistorische Methode der Ethnologie*, in «Ethnologica», 8 (1979).

riferimento a questi autori, nelle successive pubblicazioni dello Schmidt, ma è anche notevole e sistematico il raffronto con le tesi di molti altri autori d'indirizzo diverso. Tra i sociologi rievoca A. Comte, J. Spencer, H. Hubert, M. Mauss, L. Levy-Bruhl, ma soprattutto E. Durkheim. Naturalmente mostra di conoscere profondamente il pensiero dei pionieri dell'etnologia, E.B. Tylor, L.H. Morgan, J.F. McLennan, J. Lubbock, come pure i padri dell'antropologia culturale americana, F. Boas, A.L. Kroeber, R.H. Lowie, E. Sapir, nonché i maggiori esploratori come W.H. Rivers, E. von Nordenskjöld e tutta la serie degli studiosi della magia, da J.H. King a Y.G. Frazer, K.Th. Preuss, A. Marett, E.W. Hopkins. Il suo pensiero verrà in seguito sempre più avvicinandosi a H. Pinard de la Boullaye, a A. Vierkandt e, nonostante la vivace polemica, anche a R. Pettazzoni. Sempre maggiore fondamento empirico acquisterà il suo pensiero, man mano che i suoi discepoli confermeranno o correggeranno le sue ipotesi.

Possiamo assumere come conclusione della prima tappa del suo itinerario e base di tutto il suo successivo cammino, quanto egli espose nella conferenza tenuta all'assemblea generale della «Leo Gesellschaft» di Vienna il 7 novembre 1910.¹⁶ Vi si notano alcune sicurezze razionalmente acquisite, accanto a esplicite sospensioni di giudizio in attesa di prove. Tali prove egli ritiene di poter raccogliere impiegando un metodo scientifico che gli risulta più avanzato di ogni altro.

La datazione cronologica dei documenti etnografici, quando è constatata con criteri esterni, gli appare sicura; gli sembra probabile, ma intrisa spesso di opzioni soggettive, quando si ricorre a criteri interni. Non nasconde *le perplessità* ed è bene che qui le riferiamo perché smantellano infondate critiche correnti a proposito di un suo presunto dogmatismo aprioristico: a) la preistoria non possiede mezzi sicuri per determinare l'antichità dei documenti, perciò le sue indicazioni sono ampiamente approssimative; tanto più che i suoi materiali sono molto frammentari e deteriorati; b) la civilizzazione spirituale

¹⁶ W. SCHMIDT, *Neue Wege der vergleichenden Religions und Gesellschaftswissenschaften* (Vortrag geh. in d. Generalversammlung der Leo-Gesellschaft am 7. Nov 1910). *Die Kultur*, (Wien) 12, 1911, pp. 3-25. Comparve anche in «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», (Kain, Le Saulchoir) 5, 1911, pp. 46-74.

(lingua, sociologia, mitologia, religione, morale) dell'epoca precedente a una fissazione della scrittura, si può ricostruire soltanto mediante indizi indiretti, rari e incerti. L'etnologia del suo tempo non possiede un metodo sicuro per accertare la linea cronologica dei dati ad essa noti; per cui asserire che la civiltà spirituale è ricostruibile su un tracciato rigidamente evoluzionistico, non è lecito.

D'altra parte lo Schmidt ha ormai raggiunto alcune *certezze* di cui non teme smentite. Anzitutto egli afferma che l'evoluzione della cultura materiale, quindi delle tecniche, è progressiva; può avere battute d'arresto, ma assai raramente subisce forme di decadenza vere e proprie. Perciò riconosce la validità del ricorso ai reperti etnologici per la ricostruzione della preistoria dei popoli progrediti. Per quanto concerne la civiltà spirituale, la filologia offre un soccorso, che fino ad un certo punto conferma anche qualche aspetto della civiltà materiale, almeno quello delle residenze originarie. Infatti le lingue dei nostri primitivi sono riconducibili ai ceppi linguistici delle popolazioni progredite e quindi ai loro centri d'irradiazione. Legittima, perciò, è la supposizione che le culture più arcaiche che oggi incontriamo non rappresentino degenerazioni, bensì residui delle condizioni culturali originarie dei popoli progrediti e che la comunicazione linguistica abbia avuto centri di diffusione omogenei e unitari. Come è difficile oggi condividere senza riserve tali punti di vista, di fronte all'imprevedibile abbondanza e varietà del materiale raccolto nei successivi decenni, altrettanto ci sembra difficile che essi abbiano potuto trovare forti dissensi quando furono annunciati.¹⁷

S'apre a questo punto la sua *polemica* nei confronti di quel diffuso pensiero evoluzionistico che, senza prove, assumeva come criterio di datazione dei documenti etnologici il grado di maggior o minore analogia dei comportamenti umani a quelli animali, secondo un'ipotesi di lenta evoluzione della nostra specie dai primati. Altrettanto improbabile gli sembra la possibilità di ridurre la varietà delle razze e delle culture alle

¹⁷ Il termine tedesco *Kultur*, in contrapposizione a *Zivilisation*, risponde meglio all'italiano «civiltà», in quanto intende segnalare i valori spirituali piuttosto che le conquiste tecniche. Si veda a questo proposito, in questo testo, il saggio di G. Guariglia; cf. anche P. Rossi, *Cultura e antropologia*, Torino 1983.

differenze ambientali, in via esclusiva. Infine rifiutava la tendenza ad assumere come criterio di evoluzione in campo spirituale il passaggio dalle forme imperfette a quelle perfette e il trasferimento di un rapporto di successione ad un rapporto genetico, quasi che sia inevitabile asserire che «post hoc propter hoc»: sia principi metodologici che prove filologiche vi si oppongono.

Egli avanza a questo punto *una proposta costruttiva*, e cioè la possibilità di adottare il metodo comparativo avanzato da Ratzel e sviluppato dalla sua scuola. Afferma di averne verificato la validità per l'area fino allora da lui studiata, quella afro-oceanica, e di volerne estendere l'impiego su tutta la terra. Il «Kulturkreis» (ciclo, circolo o ambito) presenta interessanti connessioni fra elementi materiali e spirituali, che permettono la ricostruzione di una storia generale della cultura precedente all'impiego regolare della scrittura.¹⁸

Il suo primo stadio (si noti bene) gli risulta ancora pressoché misterioso, perché estremamente scarsi sono i documenti che vi si possono riferire. Ma al secondo stadio già si possono distinguere due cicli: quello del boomerang e quello delle prime forme dell'arco. A questo livello l'idea di un ente supremo, unico e celestiale, si accorda con una moralità altruistica e rigorosa, che implica eguaglianza dei sessi e monogamia. Più tardi compare il ciclo del totemismo, che implica una decadenza etico-religiosa e sociale, la quale trova ulteriori accentuazioni nel ciclo esogamico successivo, quando si fa strada il culto degli antenati e dei crani. Nel quinto stadio, quello dell'arco perfetto, Schmidt intravede «un ulteriore sviluppo di civiltà spirituale» per quanto riguarda i concetti e le loro espressioni, ma il «fondo originario» incorre in offuscamenti che si perpetuano fino all'inizio dell'era nostra.

Per far avanzare queste conoscenze, Schmidt propone il reperimento di nuovi «fossili culturali», caratteristici di altri cicli, e anche un'attenta rilevazione dei «leitmotiv» delle mito-

¹⁸ Il termine tedesco *Kreis* ha significato etimologico e uso pratico riferito allo spazio piuttosto che a un arco di tempo. La sua traduzione in «ciclo» è abituale ma anche equivoca, perché allude piuttosto a un periodo temporale in sé concluso. Altri termini, come circolo e cerchio, sono talora impiegati per tradurre *Kreis*, ma hanno minore efficacia in sede scientifica. Il termine «area», d'altronde, non allude ad una durata nel tempo.

logie. A tale scopo provoca i missionari ad ampliare la raccolta dei documenti e gli studiosi a esaminarli con fiducia nella loro possibile concordanza con la fede cattolica. L'ambiente in cui parla ovviamente richiede questi riferimenti ecclesiologici espliciti, che tuttavia hanno più sapore prammatico che vincolativo della ricerca.

Come si vede, W. Schmidt alla fine del 1910 giunge all'etnologia con certezze filologiche ormai robuste, accetta tranquillamente la teoria dell'evoluzione materiale continuativa, ma subordina la sua estensione alla problematica spirituale a verifiche precise, che ritiene di poter effettuare attraverso un metodo rigoroso. Su questa base si mosse con ardimento e coraggio talora eccessivo, ancorché sempre circospetto.

Già il discorso del 1910 ci permette di *distinguere* nel pensiero dello Schmidt, al punto critico del suo itinerario, quando passa dalla fase preparatoria a quella costruttiva del suo lavoro, *tre fondamentali aspetti*: fede, ideologia, scienza.

La fede è il motivo propulsore della sua ricerca e un'opportunità preziosa per il controllo del pensiero e per coinvolgere ampiamente il mondo cattolico, allora tormentato dai sussulti del modernismo, in una preziosa collaborazione agli sforzi della conoscenza fenomenica obiettiva. Ma non risulta che sia vincolo alla ricerca corretta.

L'ideologia, che lo domina e lo sollecita a ricavare dai principi speculativi del conoscere gli orientamenti allo studio della problematica del suo tempo, è intrisa di fiducia nell'evidenza del processo ascendente delle tecniche dal semplice al complesso purché surrogata da strumenti probatori. È l'ideologia dell'Europa del primo Novecento, sentita come centro culturale del mondo intero, ma nella sua versione più umanistica e universalistica, restia quindi ai razzismi ed alle egemonie, ad una pedestre subordinazione dei costumi morali ai livelli economici.

La scienza, che lo affascina, assume in lui un volto di completezza: lancia l'ipotesi interdisciplinare, ricerca il documento, elabora metodicamente la comparazione, rifiuta orientamenti che stridono di fronte ai criteri logico-ontologici della scienza speculativa, si lascia aperta la possibilità di teorizzazioni della più ampia rilevanza.

Decisivo per la sua scelta teorico-scientifica a favore dell'indirizzo compiutamente esposto dal Graebner nel 1911, fu il

buon risultato ottenuto quando l'applicò ai popoli dell'America meridionale: lo rese noto nel 1913.¹⁹

Gli studi condotti in quel tempo gli guadagnarono tanto prestigio da consentirgli di promuovere nel 1912 le *Settimane internazionali di etnologia religiosa* a partire da Lovanio. In quegli anni portò a conclusione le ricerche linguistiche e insistè nella ricostruzione della cultura dei pigmei, genti fino allora assai mal note.²⁰

Inizia la definizione di «Uroffenbarung» (rivelazione primordiale), risultante dallo studio comparato delle popolazioni primitive,²¹ i cui connotati egli trovava altamente convergenti con quelli dei primi capitoli della s. Scrittura. La pubblicazione in argomento non apparve senza l'attento controllo della censura ecclesiastica; essa meriterà ora un ripensamento in base ai progressi teologici realizzati col concilio Vaticano II.²²

3. Uno scienziato a servizio della società

Allo scoppio della prima guerra mondiale egli non si sentì sottratto da esigenze scientifiche ai doveri impostigli dall'assistenza a una società martoriata; il suo contributo umanitario tanto più eccelse quanto meglio era nutrito di sapere. Riprese in esame problemi di esegesi biblica e di spiritualità, consoni al suo ufficio di assistente dei feriti reduci dai fronti, iniziò lo studio dei rapporti fra tedeschi e slavi nell'Europa carpato-danubiana, concorse ai preparativi di una riforma costituzionale

¹⁹ W. SCHMIDT, *Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika*, in «Zeitschrift für Ethnologie», (Berlin) 45, 1913, pp. 1014-1124.

²⁰ Soprattutto: W. SCHMIDT, *Die Stellung der Pigmaenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen*, Stuttgart 1910, pp. LX-315; Id., *Die Gliederung der australischen Sprachen*, Wien 1919, pp. XVI-299; raccolta di saggi già editi in «Anthropos» dal 1912 al 1918.

²¹ W. SCHMIDT, *Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarungen Gottes*, 1911, ristampata nel 1913, Kempten 1930, pp. VI-159; Id., *Der Ursprung der Gottesidee, Eine historisch-kritische und positive Studie*, Münster in W. 1912, pp. XXIV-510.

²² Cf. Costituzione «Dei Verbum» 2-3, Concilio Vaticano II, 1965. Sull'argomento F. BORNEMANN, *Urreligion und Uroffenbarung bei P. W. Schmidt*, in «Anthropos», 1979; S. PAJAK, *Urreligion und Uroffenbarung bei P.W. Schmidt*, St. Augustin 1978.

austriaca.²³ In seguito assunse compiti responsabili nella Lega austriaca per la difesa della famiglia, cui contribuì con molti saggi di natura sociologica.²⁴ Anche la sua iniziativa pastorale, intesa a rendere comprensibile al popolo la liturgia latina ufficiale mediante strumenti di lettura in volgare, che fu poi egregiamente proseguita dal celebre Pius Parsch,²⁵ va interpretata come espressione dell'anima di un etnologo che si avvale della scienza per capire e servire meglio il suo popolo.

La partecipazione di W. Schmidt alla drammatica situazione postbellica è espressa in alcune sue pubblicazioni che sono caratterizzate da una *visione cristiana ed europea della storia*, da cui ricava motivi per disegnare orientamenti a una ripresa morale e alla fiducia nell'avvenire.²⁶ In esse troviamo costantemente la presenza di un'ampia informazione scientifica, la lucidità del ragionamento e anche la nobiltà e ricchezza di uno stile linguistico proprio; ma ovviamente la destinazione a un pubblico generico spiega la mancanza di un preciso interesse a problemi della scienza. Piuttosto ci occorre rilevare come la «scientia ancilla fidei» sia usata da lui con un'eleganza e una levatura di visuale, che si distacca dal gusto normale dell'apologetica del suo tempo.

La prospettiva da cui osserva le vicende del mondo è certamente interessante, ma non poteva maturare grandi speranze di attenzione da parte di un pubblico tremendamente orientato alla chiusura nazionalistica e dominato da un pessimismo dilagante nei confronti dell'eredità cristiana. La sua visione è chiaramente improntata da quell'anima viennese, cosmopolita, espansionista, affezionata alla tradizione romantico-aristocratica di una tolleranza intesa come requisito del progresso e del benessere collettivo, fedele a una missione storica di civiltà, che una sconfitta politico-militare non avrebbe giammai

²³ W. SCHMIDT, *Germanentum, Slaventum, Orientvölker und die Balkanereignisse*, München 1917, pp. XVI-322; ID., *Zur wiederverjüngung Oesterreichs. Versuch eines Entwurfes der Verfassungsreform*, Wien-Leipzig 1917, pp. 210.

²⁴ Molti articoli sulle riviste «Das neue Reich» e «Schönere Zukunft».

²⁵ W. GLADE, *Wilhelm Schmidt svd und die Anfänge der liturgischen Erneuerung in Oesterreich*, in «Verbum svd» 2, Roma 1977. Si veda in questo testo il saggio di K. Müller.

²⁶ *Fragen und Aufgaben des deutschen Volkes*, in «Schönere Zukunft», Katholische Wochenschrift für Religion, Kultur, Soziologie und Volkswirtschaft, Wien-Regensburg, 29/10/1933.

potuto spegnere. Vienna è per questo westfaliano l'ambiente in cui si rivela in sommo grado «*il senso della misura e dell'armonia*»²⁷ ed è l'espressione urbana più elegante di una storia culturale in cui l'amore, razionalmente elaborato e praticizzato, assume una funzione d'equilibrio politico, di critica introspettiva e di proposta ricostruttiva.

In questa prospettiva (ci si permetta il termine) «viennocentrica» egli denuncia la piaga maggiore della crisi europea degli anni Venti: la mancanza di amore (forse rendono meglio i termini: carità, tolleranza, mutua comprensione) della nuova cultura tedesca.²⁸ Egli non si stacca dalla convinzione che il popolo tedesco ha il compito geopolitico di coordinare l'Europa, trovandosi al centro. È una credenza che gli viene dalla scuola berlinese di Ratzel e che la sconfitta del 1918 non valse certo a compromettere neppure in pensatori universalmente reputati, come Max Weber e Martin Heidegger. Ma trova che l'impronta prussiana di questa missione storica, così caratterizzata da una «durezza d'animo» che né i popoli neolatini né i tedeschi meridionali riescono a condividere, è un elemento spurio e pericoloso. Trova inoltre che la diffusa predicazione dell'odio, sia nazionale che classista, getta un'ombra nefasta sulla volontà di ricostruzione.

In una serie di articoli di «*Schönere Zukunft*» (Un avvenire più bello), egli sviluppa il pensiero dominante di un'autentica presa di coscienza del ruolo che spetta all'Occidente nella storia dell'universo. Vale a dire che le nazioni dell'Occidente devono rendersi consapevoli del loro «*Werden, Entwerden und Neuwerden*»,²⁹ concetti in cui egli sintetizza il *destino storico* che ha dato all'Europa l'unità culturale che ha caratterizzato il suo divenire, e che, per quanto interrotto da involuzioni incresciose, va recuperato. Schmidt, seguendo fedelmente le grandiose vedute di L. von Ranke, riteneva che quel tramonto, così

²⁷ «La civiltà austriaca, che ha aspirato alla totalità perfetta, all'unità armoniosa e compiuta della vita, ha messo in luce i pezzi che sempre mancano per chiudere il cerchio, gli spazi vuoti tra le cose, tra i fatti e i sentimenti, le scissioni che ogni individuo e ogni società recano in sé»: C. MAGRIS, *Danubio*, Garzanti 1986.

²⁸ *Untergang oder Neuwerden des Abendlandes?*, in «*Schönere Zukunft*», vol. 6, pp. 299-300, 1931.

²⁹ *Werden, Entwerden und neuwerden des Abendlandes*, in «*Schönere Zukunft*», vol. 6, pp. 275-76, 1930.

paventato al suo tempo, della civiltà occidentale (si pensi a O. Spengler), incapace di realizzare propositi eloquenti di giustizia e di pace, potesse essere scongiurato attraverso un rilancio dei diritti dell'amore.³⁰

La stessa tragedia del bolscevismo sovietico è interpretata da lui come una denuncia della crisi di coscienza degli europei,³¹ che hanno proposto e diffuso tante teorie del comportamento e relative politiche, nutrite di diffidenza, di competizione e di ostilità verso gli altri.

Come non pensare, in questo contesto, ai referenti che provocarono la dogmatica dell'ostilità di Carl Schmitt e, peggio ancora, la crescente adesione alla deteriore versione dell'evoluzionismo, da W. Schmidt combattuta come infondata e inumana, che è stata appunto rappresentata dal nazionalsocialismo! In questi movimenti, chiaramente ideologici, egli denuncia qualcosa di diverso dagli altri nazionalismi europei, come il fascismo e partiti analoghi d'ispirazione cristiana (rexismo) o pseudo-cristiana (Action française), perché vi scorge l'anima dichiaratamente e deliberatamente razzista.³² Questa dottrina egli respinge, a ragion veduta, sia perché criticamente insostenibile in sede scientifica (i semiti sono altrettanto distinti, egli dice, dagli ariani, quanto gli ugro-finni), sia in sede etico-sociale. La sua critica al «profeta del razzismo» H.F.K. Günther e a suoi simili, è limpida, coerente, conclusiva. Ne consegue che «non è ammissibile che una persona che pensa e vive da cristiano sia nazionalsocialista».

In questa luce si può comprendere la sua occasionale simpatia per alcune espressioni (sfortunate) di corporativismo cattolico, la sua difesa degli ebrei che egli intese come gruppo culturalmente ma non nazionalmente diversificato nel quadro antropologico dell'Occidente,³³ la sua interpretazione dell'irreligiosità bolscevica come variante della rivendicazione degli oppressi contro i soprusi, la sua assistenza al cardinal Innitzer

³⁰ *Das Mangel an Liebe in der neudeutschen Kultur*, in «Das Neue Reich», 18/4/1920.

³¹ *Sowietrussland - als Appell zum Gewissenerforschen des Abendlandes*, in «Schönere Zukunft», vol. 5, pp. 857-58, 1930.

³² *Das Rassenprinzip des Nationalsozialismus*, in «Schönere Zukunft», vol. 7, pp. 999-1000, 1932.

³³ *Zur Judenfrage*, in «Schönere Zukunft», vol. 9, pp. 408-09, 1933.

nel noto incidente, umanamente comprensibile, che lo obbligò al rendiconto «ad limina»; ma la sua funzione politico-religiosa veniva a cessare nel 1938 con l'invasione nazista dell'Austria.

La sua passione operativa si trasferì in Svizzera, nel ruolo di assistente e orientatore dell'Associazione dei contadini. Nonostante l'età (settant'anni) e il mutamento del quadro politico europeo, egli riprese a combattere per un Occidente migliore, in vista della necessità di conforto e di speranza che al popolo tedesco occorrevano, allorquando gli si appuntava contro l'anti-patia e la rabbia di tutto il mondo.

4. La cattedra e la Scuola di Vienna

Sembra ovvio pensare che la celebrità dell'etnologo viennese sia dovuta alla vigoria del suo pensiero, ma anche all'orientamento culturale dominante fra le due guerre, quando psicoanalisi e biologia pretesero concorrere alla giustificazione dell'evoluzione razziale, che intendeva assegnare agli europei, e ai tedeschi in particolare, compiti di guida e posizione di primato nella storia umana. Le apologie della conflittualità, dell'ostilità, del tramonto (ci si permetta di rievocare soltanto C. Schmitt, L. Luxemburg, O. Spengler) stavano portando paglia al fuoco della follia collettiva nazista. La voce dell'etnologo diventava più che mai interessante in tale contesto.

In campo cattolico egli si fa conoscere sempre meglio attraverso le Settimane di etnologia religiosa, specialmente a Milano, dove presenta numerose memorie che preparano il suo programma di un *Museo etnologico missionario lateranense*.³⁴ Il progetto era maturato dal suo incontro con papa Pio XI, Achille Ratti, che in quegli anni veniva designato ovunque come il «papa scienziato», incontro che risale al 1923. Dal 1926 al 1939 (quando Pio XI spirò e cominciò il secondo

³⁴ L'iniziativa è preparata da numerose memorie alla «Settimana internazionale di etnologia religiosa» di Milano, 1925. Inoltre: W. SCHMIDT, *Die Sprachfamilien der Erde*, Mit Atlas, Heidelberg 1926, pp. XVI-596; ID., *L'etnologia e la sua importanza per il metodo dell'attività missionaria*, memoria d. Pont. Accademia d. Scienze, Roma 1927; ID., *Les Musées des missions et en particulier le musée pontifical du Latran pour l'étude des missions et de l'ethnologie*, Bruxelles 1932.

conflitto mondiale), W. Schmidt diresse quel museo che tanto contribuì a elevare il sapere dei missionari cattolici e a inserire il Terzo mondo nella problematica della Chiesa romana. Gli succede l'allievo P. Schulien (1888-1968).

Ma già alla fine del primo conflitto mondiale aveva posto mano all'organizzazione di un'importante *spedizione* etnologica nella Terra del fuoco. Vi faranno seguito ben presto altre spedizioni appositamente attrezzate per la rilevazione sistematica di dati etnologici: nel 1924 verso la Malaysia, il Ruanda e Luzon (Filippine), dirette specialmente alla scoperta dei pigmei. Nel 1926 sarà la volta dei boscimani nel Sud-Africa, nel 1929 la volta dei pigmei dell'Africa centrale.

Nel 1921 gli viene assegnata la *cattedra* di etnologia dell'università di Vienna. Vi accedeva con un attivo di ben trecento titoli, a 53 anni. Il suo insegnamento, sempre più apprezzato, viene esposto in un *Manuale di storia comparata delle religioni*,³⁵ nel 1930, più volte aggiornato e tradotto in inglese, francese, spagnolo, cinese e italiano. L'edizione italiana ha avuto quattro ristampe aggiornate dal 1934 al 1949. Vi fa seguito il *Manuale di metodologia* del 1937, che vede la luce in lingua italiana nel 1949.³⁶

La sua attenzione si concentra principalmente sull'origine dell'idea di Dio; tale problema gli suggerisce la voluminosa opera *Der Ursprung der Gottesidee*, che inizia nel 1926 sviluppando un vasto discorso che risale al 1912.

Di pari passo si è allargata la sua partecipazione a tante istituzioni scientifiche: 14 nel 1929 e ben 38 in fin di vita, venticinque anni dopo.

Nel 1936 i vescovi austriaci lo incaricarono di fondare un'*università cattolica* a Salisburgo: le fruttuose trattative, però, vennero arenate dall'avanzata del nazismo. I problemi del mondo tedesco di quell'epoca sono oggetto di attenta premura da parte di W. Schmidt, che cerca di portarvi luce con importanti pubblicazioni, in cui si serve della sua vasta cultura etnologica per prevenire le involuzioni ideologiche e sociali che apriranno le porte ai programmi del razzismo germanico.

Cresce nel frattempo la sua notorietà internazionale. Nel

³⁵ Edizione it. Morcelliana, Brescia 1934.

³⁶ Edizione it. Vita e pensiero, Milano 1950.

1936 intraprende un viaggio in America settentrionale, la cui produzione scientifica in campo etnologico gli è da tempo assai familiare. Si reca poi in Cina, Giappone, Corea e Filippine, delle cui lingue e culture si era già occupato. Ne consegue la fondazione della rivista «*Monumenta serica*», per la quale scrive il primo saggio.³⁷ Essa ha già celebrato il suo 50° anniversario.

Il momento culminante della sua reputazione si pone nel 1931 quando la sua «Scuola di Vienna» in campo etnologico trova i maggiori consensi e la connessione con gli studi sulla preistoria guidati da O. Menghin.³⁸ Purtroppo la pressione nazista indurrà presto costui a distaccarsi da W. Schmidt. Il 70° compleanno del nostro etnologo, celebrato nel marzo 1938, è funestato dall'invasione nazista dell'Austria, dal suo arresto e dal suo esilio. Continua la sua missione in Svizzera, dove l'università cattolica di Friburgo gli offre la cattedra che reggerà dal 1939 al 1951, fino all'età di 83 anni.

5. Nell'esilio svizzero

I problemi del secondo dopoguerra lo trovano ancora una volta pronto a prestare un prezioso servizio culturale. Vengono apprezzate specialmente le sue ricerche sul problema razziale, sull'ingresso in Europa degli indoeuropei, sul regime economico dei primitivi, sul matrimonio e la famiglia, sul destino dell'Occidente.³⁹ Lo raggiungeranno ben presto nella nuova residenza di Froideville, presso Poisieux, il p. Wilhelm Koppers di ritorno dall'India e il p. Paul Joachim Schebesta di ritorno dalle Filippine, dove avevano raccolto molte informa-

³⁷ W. SCHMIDT, *The oldest Culture-Circles in Asia*, in «*Monumenta Serica*», Peiping 1935. La traduzione è riportata in appendice.

³⁸ O. MENGHIN, *Weltgeschichte der Steinzeit*, Wien 1931.

³⁹ Vedi saggi pubblicati sulla rivista «*Scientia*». Va ricordato soprattutto *Das Eigentum auf den ältesten Stufen der Menschheit*, voll. 3, Münster in W. 1938, 1940, 1942, pp. 1077. Commentando quest'opera dimenticata, H. TRIMBORN scrisse: «È sorprendente che un singolo ricercatore, fra tante opere che contemporaneamente scriveva, abbia saputo elaborare con tanta penetrazione intellettuale una folla così grande di materiale» («*Anthropos*», 1954); Id., *Gegenwart und Zukunft des Abendlandes*, Luzern 1949, pp. 640. Appare in quest'epoca anche *Ein Jesus-Leben*, 2 voll., Wien 1948, pp. 724.

zioni sui primitivi di quei paesi. Lo assisterà a Froideville fino alla morte il p. Josef Henninger,⁴⁰ specialista dei popoli arabi. L'indice delle pubblicazioni (tra libri, saggi, recensioni), che poté curare fino alla stampa, ne conta 635; si aggiungano altri dodici lavori rimasti sospesi. Dopo il 1911 la frequenza delle recensioni diminuisce (83 titoli), mentre abbonda la ristampa di opere precedenti, spesso revisionate e introdotte con nuovi apporti. A completare il suo profilo può servire la notizia che tutto scrisse a mano, perché non era in grado di dattilografare, e che lasciò 63 composizioni musicali.

L'opera principale, *Der Ursprung der Gottesidee*, un insieme monumentale in 12 volumi di 9.880 pagine, si distingue in due parti di cui la prima, che tratta dei popoli raccoglitori, fu composta fra il 1926 e il 1935, in soli 9 anni. La seconda parte, quella dei popoli pastori, vale a dire quelli che meglio rispecchiano, a suo giudizio, la visione religiosa dei primitivi, stentò assai a comparire, a causa delle difficoltà derivanti dalla guerra. Nel 1940 apparve il volume settimo, mentre gli altri 5 furono stampati in sette anni fra il 1949 ed il 1955. Negli ultimi anni di vita progettava ancora un tredicesimo volume dell'opera.

A noi sembra che una certa coerenza avrebbe dovuto consigliare la continuazione dell'impresa scientifica, attraverso la documentazione della visione religiosa dei popoli cacciatori e agricoli. Ma nessuno osò progettargliela. Per avere un'idea migliore del coraggio e delle capacità intellettuali di Wilhelm Schmidt, conviene aggiungere che la somma delle sue opere principali, esclusa quella menzionata, limitandoci soltanto all'ultima loro edizione, ammonta ad un numero di pagine ancora maggiore.

Il suo cuore si arrese il 10 febbraio 1954 a Friburgo lasciando in sospeso tanti progetti e manoscritti, tra i quali il dodicesimo volume dell'opera principale, che con grande premura fu dato alle stampe l'anno seguente da Fritz Bornemann. Costui, che gli fu tanto vicino, ci ha lasciato anche una dettagliata biografia del maestro.

La salma fu tumulata a *Mödling* presso Vienna, dove aveva

⁴⁰ AA. VV., *Al Bahit, Festschrift zum 70. Geburtstag Joseph Henninger am 12 Mai 1976*, St. Augustin bei Bonn 1976.

lavorato per quarant'anni. È commovente visitare quel cimitero, dove riposa fra qualche centinaio di tombe tutte semplici e uguali, ma coltivate con assidua premura. Fra esse, non molto lontano dalla sua, sono quelle di collaboratori suoi, la cui vita e le cui opere meritano ancora la nostra devozione: Wilhelm Koppers (1886–1961) con cui condivise a lungo l'insegnamento universitario,⁴¹ Martin Gusinde (1886–1969), che dopo estenuanti viaggi esplorativi in Sud America e in Africa e conseguenti affanni fu accolto da p. Schmidt a Froideville e confortato,⁴² p. Paul Joachim Schebesta (1887–1967), che ebbe il delicato compito di informare il maestro sull'insufficienza del metodo professato di fronte all'evidenza dei fatti e poté registrarne l'umile e sofferta reazione silenziosa.⁴³

Chi visita quel camposanto, sia uomo di *fede* che ha capito la nobiltà degli ideali umanitari, civili e religiosi che avevano sostenuto l'indefessa attività di questi uomini, sia uomo di *scienza* che deve riconoscenza al servizio da loro reso alle nostre conoscenze su popoli quasi inaccessibili, davanti all'umile spettacolo silenzioso e riverente, è indotto a un raccoglimento pensoso. Ci si sente mossi a una sintesi trascendente della valanga di esperienze personali e collettive che nei loro sessant'anni di storia (ricerche, esplorazioni, applausi, insulti, esili, pubblicazioni, fatiche) essi hanno vissuto, innestando nel quotidiano dettaglio quel più ampio destino missionario di un Occidente intero che, pur fra tante ombre, ha perseguito indomabile il miraggio di ricondurre a una sola famiglia immensa gli innumerevoli frammenti della diaspora umana, antica di venti o più millenni.

6. Struttura generale dell'opera principale

Der Ursprung der Gottesidee è il luogo più adatto per valutare la metodicità del pensiero schmidtiano e la rigidità

⁴¹ J. HENNINGER, *Professor P. Wilhelm Koppers SVD*, Wien 1961.

⁴² F. BORNEMANN, *P. Martin Gusinde SVD, Eine biographische Skizze*, in «Anthropos», 1970.

⁴³ A. VORBICHLER, *P. Paul Schebesta SVD*, in «Anthropos», 1967. La sua testimonianza si trova in «Anthropica», Gedenkschrift zum 100. Geburtstag von P.W. Schmidt, p. 322, St. Augustin 1968.

sistematica del suo procedimento, che costituisce la intelaiatura di tutti i suoi lavori. Nonostante la vastità del materiale riportato, nonostante l'estensione del periodo in cui sono stati prodotti i dodici volumi, e nonostante le varie edizioni in cui i volumi vengono corretti e ampliati, la struttura complessiva dell'opera non incontra difficoltà o appesantimenti, mantenendo, e in alcuni punti persino migliorando, il metodo logico di composizione e di esposizione della tematica.

L'opera è organizzata secondo uno schema ben preciso: il volume I contiene una panoramica delle scuole e dei contributi principali (antropologici, storico-religiosi e teologici) alla storia comparata delle religioni; dal volume II al XII viene esposto, analizzato e comparato il pensiero religioso di gruppi etnici e tribù dei cinque continenti. Tutte le analisi dei singoli gruppi sono precedute dall'elenco delle fonti del materiale usato e da una più o meno breve introduzione, nella quale vengono riportate le caratteristiche geografiche, sociali, economiche e culturali della popolazione in questione permettendo al lettore di inserirla nel giusto contesto. Nella parte principale dell'analisi W. Schmidt cerca di cogliere l'essenza del pensiero religioso del gruppo etnico, prendendo costantemente in considerazione delle tematiche di base quali la concezione dell'Essere supremo (il suo nome, l'immagine, il luogo, le qualità, le funzioni) e degli esseri superiori, i miti sull'origine del mondo e degli uomini, la preghiera e il sacrificio, l'importanza della magia e dello sciamanesimo, il concetto di sepoltura, di anima e di aldilà, le cerimonie e le feste rituali. In conclusione di ogni capitolo si trova sempre un riepilogo che condensa i punti principali ed i risultati, facilitando un'eventuale indagine preliminare del testo stesso e una sintesi della lettura.

Sebbene quantitativamente inferiori, i momenti di confronto e comparazione assumono un'importanza centrale in *Der Ursprung der Gottesidee*, in quanto sono l'occasione con cui l'autore cerca di provare l'originaria unità delle culture e di conseguenza del pensiero religioso. Le sintesi comparative si trovano in tutti i volumi, ma si concentrano soprattutto nel VI e nel XII; esse seguono in linea di massima lo schema espositivo delle parti analitiche, mettendo in luce le differenze, ma soprattutto i punti in comune all'interno dei vari gruppi culturali e dei grandi gruppi continentali. I confronti si sviluppano sia sull'asse diacronico, sia su quello sincronico, coinvolgendo

nell'analisi i mutamenti causati da fattori ambientali, dal progresso storico e dall'interazione di gruppi confinanti o sovrapposti.

Per focalizzare meglio la metodicità del pensiero di W. Schmidt può essere utile osservare la rigorosa sistemazione logico-formale in cui si sviluppa tutto il lavoro. Generalmente ogni volume è composto da varie parti, che si dividono spesso in sezioni e poi in capitoli (indicati con numeri romani); questi si suddividono in sottocapitoli (indicati con numeri arabi), poi in paragrafi (indicati con lettere minuscole dell'alfabeto latino), i quali a loro volta si ripartiscono in punti indicati con lettere minuscole dell'alfabeto greco).

All'interno di quest'articolata struttura è contenuto tutto il materiale che W. Schmidt ha raccolto personalmente, ma soprattutto attraverso le relazioni e le testimonianze di molti missionari e collaboratori. Quest'opera, riveste perciò ancor oggi molta importanza, in quanto fornisce un gran numero di dati non altrimenti recuperabili su gruppi etnici che sono di fatto scomparsi o sono stati assorbiti da culture più forti, rendendo ora impossibile ogni rilevazione diretta. Da non dimenticare, in una valutazione complessiva dell'opera, è la presenza al suo interno di molti testi integrali, frammenti o riassunti della tradizione scritta e/o orale dei singoli popoli (soprattutto trascrizioni dei miti sull'origine della terra e degli uomini), che ne fanno una fonte insostituibile a cui l'antropologia culturale può ancora attingere a piene mani, come dimostreranno le ricerche e la catalogazione del materiale raccolto in quest'opera, che si stanno conducendo all'università di California sotto la guida del prof. E.R. Service.

Ci sia permesso rilevare un difetto formale nell'intitolazione del suo capolavoro. Infatti esso contiene un enorme materiale informativo, in cui il problema di Dio entra solo come primo articolo di ogni capitolo e la sua congruenza con gli altri dati relativi al gruppo esaminato non risulta mai rigorosamente determinante. In secondo luogo, nel 1910 l'autore aveva sostenuto che il primo stadio della cultura primitiva è misterioso, per insufficienza di documenti: donde si dovrebbe concludere che l'origine di un'idea, tanto più così astratta come quella di Dio, sarebbe fuori delle nostre possibilità di ricerca. Ma il clima ideologico in cui visse non poteva permettergli di avvertire questi equivoci.

7. Meriti dell'opera schmidtiana

Chi, durante la seconda guerra mondiale, ha letto il *Manuale di storia comparata delle religioni* di W. Schmidt e vi apprendeva quanto si potessero amare e rivalutare popolazioni che allora tutti usavano chiamare barbare e selvagge e scopriva quanta apertura ai più elevati valori dello spirito, pur nella miseria materiale, in essi era possibile rintracciare, veniva istintivamente indotto a denunciare la perversità della quotidiana demolizione dell'uomo che la guerra operava. Chi allora leggeva le pagine con cui W. Schmidt pacatamente, con l'informazione e col ragionamento, smontava la teoria razzista⁴⁴ che provocava una sì spaventosa conflagrazione e tante stragi, trovava alimento ad una speranza che solo assai più tardi, con le «Dichiarazioni» dei diritti dell'uomo e contro il genocidio (1948), verrà premiata.

Oggi ha ancora ragion d'essere quella *devozione* che allora W. Schmidt riscosse in tanti cuori? Pur tra varie perplessità, nell'ambiente cattolico è ancora autorevole il devoto giudizio dello storico delle religioni, il cardinal F. König.⁴⁵ In un recente colloquio l'antropologo americano Elman R. Service,⁴⁶ molto soddisfatto dell'iniziativa che oggi concretiamo in un convegno, mi dichiarò: «Indipendentemente dai limiti metodologici, che anche W. Schmidt dovette subire, come del resto tutti noi, lo si deve ammirare perché nessuno ha lavorato più ampiamente e generosamente di lui».

Colui che spesso è ricordato come il massimo degli antropologi americani, Alfred Kröber, riconobbe «l'acutezza, l'immensa conoscenza e lo smisurato amore all'argomento» di W. Schmidt, ma non ritenne utile studiarne il metodo. Ne accenna superficialmente in una sua ampia «summa» di scienziati,⁴⁷

⁴⁴ W. SCHMIDT, *Kirche und Proletariat*, Wien 1929; Id., *Rasse und Volk. Ihre allgemeine Bedeutung. Ihre Geltung in deutschen Raum*, Salzburg-Leipzig 1935, pp. 252, già preparato con uno studio del 1927; trad. it. Brescia 1938. Vedi intervento di M. Garzia in questa pubblicazione.

⁴⁵ F. KÖNIG, *Evangelizzazione e cultura*, in «Atti del Congresso internazionale scientifico di missiologia», Roma 1976, pp. 322. Si veda il testo di Karl Müller in questa pubblicazione.

⁴⁶ E.R. SERVICE, *Primitive Social Organisation. An Evolutionary Perspective*, Random House, New York 1962; trad. it. *L'organizzazione sociale primitiva*, Boringhieri, Milano 1986.

⁴⁷ C. KLUCKHOHN - A.L. KRÖBER, *Il concetto di cultura*, Bologna 1982, p. 341.

per sostenere in breve che la sua selezione dei fattori della storia primitiva della cultura era arbitraria e dogmatica. È una sentenza altrettanto arbitraria e dogmatica, se viene applicata all'intera opera schmidtiana. D'altronde, oggi sappiamo che il passaggio dall'ipotesi alla verifica o conferma implica necessariamente momenti di congettura e di opzione provvisoria, tanto più necessari quanto più vasto è il campo dell'indagine fenomenica.

Ci sembra difficile immaginare che la decisione necessaria per impostare più rilevazioni empiriche che vanno effettuate a distanza di molte migliaia di chilometri possa evitare aspetti di *opzione*, affidandosi solo a sintomi o ad opportunità discutibili. Se poi i fatti confermano l'ipotesi, poco c'è da recriminare. Se quelle ipotesi non tenevano in considerazione il sapere contemporaneo d'oltreoceano quanto sarebbe piaciuto, penseranno i successori a comporre i risultati delle diverse impostazioni di ricerca.

Tra i successori, E. Brandewie⁴⁸ attribuisce alla rigida e profonda formazione filosofica scolastica di padre Schmidt, i meriti ed i limiti del *rigore* sistematico del suo pensiero scientifico. Si legge che il successo del suo approccio in alcune date situazioni investigate, indusse il nostro pensatore a generalizzare la validità del metodo storico-culturale e a conclusioni meno affidabili. Ci sembrano errori in cui è caduto ogni tentativo di operare grandi sintesi d'insieme: per restare ai suoi contemporanei, dovremo riconoscere che né Max Weber, né Oswald Spengler, né Emil Durkheim, né Talcott Parsons ne furono esenti. A noi sembra inevitabile che la cultura tedesca dovesse tentare in quei decenni il superamento delle impostazioni enciclopediche ormai antichate del Klemm e del Waitz⁴⁹ e affronta-

⁴⁸ E. BRANDEVIE, *Wilhelm Schmidt and the origin of the idea of God*, Boston 1983.

⁴⁹ Le enciclopedie etnologiche, prodotte sulla metà dell'Ottocento da G. Klemm e da T. Waitz, si equivalgono per mole, ma differiscono soprattutto perché il primo tende a sopravvalutare le «razze attive» (ad es. quella germanica) che progrediscono, rispetto alle «razze passive» stazionarie, mentre il secondo svaluta il criterio razziale. Su questa linea si mosse A. Bastian, sostenitore dell'omogeneità psichica dei popoli, differenziati solo da esigenze di adattamento ambientale. Il suo influsso su F. Boas, iniziatore della scuola etnologica americana, e su R. Ratzel, pur con comprensibili limiti, è stato importante ai fini di un ridimensionamento dell'evoluzionismo promosso dagli studiosi inglesi. Col tempo anch'essi abbandonarono l'interpretazione dogmatica dell'evoluzione, riconoscon-

re l'opportunità di impostazioni sistematiche e organiche, come avveniva in tutti i campi scientifici, anche in quello etnologico. Il merito di quest'impegno, intuito subito dalla presidenza della Görres Gesellschaft, va ancora oggi apprezzato.

Con molta obiettività J. Henninger ha riassunto le discussioni scaturite dall'opera schmidtiana in questi termini:

«Benché l'unità genetica della cultura umana, sostenuta da Schmidt, e la sua disposizione storica oggi non si sostengano più, conservano tuttora il loro valore in senso tipologico e agiscono da stimolo persistente alla ricerca etnologica».⁵⁰

Già Bornemann aveva avvertito che occorre distinguere fra la ricostruzione storica dei dati etnologici, che può essere discussa, e la sicura rilevazione degli elementi religiosi. In questa prospettiva, secondo Henninger, quanto il nostro etnologo scrivesse intorno alla diffusione della fede in una divinità suprema (cosa un po' diversa dal monoteismo) e sull'offerta delle primizie, ha trovato autorevoli consensi.

La Scuola di Vienna ebbe un iniziale successo in Italia,⁵¹ nonostante forti riserve di E. De Martino e di R. Pettazzoni; ma già nel convegno di Bologna nel 1972,⁵² risultava perdente davanti a un attacco di V. Lanternari, che con molta leggerezza l'accusava di finalità proselitiste e interessi confessionali. Al quale attacco reagì moderatamente B. Bernardi,⁵³ spiegando che essa offriva almeno, fra tante imprecisioni e divagazioni degli studi etnologici di quel tempo, un metodo robusto, dotato di «tutta la finezza e l'acribia della ricerca ed analisi storica

do sempre meglio che non va intesa in senso bioanalogoico e che non esiste un parallelismo generale di sviluppi. Questa tesi è bene illustrata da V. GORDON CHILDE in *Social Evolution*, 1964, trad. it. Ed. Riuniti, 1972. Quest'autore sottolinea le correlazioni tra innovazioni tecnologiche e sociologiche, nelle fasi preistoriche e protostoriche della civiltà. Tale analogia con la Scuola di Vienna, ch'egli sembra ignorare, è interessante, ancorché egli sia del tutto estraneo alla storia comparata delle religioni e alla mitologia.

⁵⁰ J. HENNINGER, *P. Wilhelm Schmidt SVD, 25 Jahre nach seinem Tod*, in «Anthropos», 1979.

⁵¹ T. TENTORI, *Per una storia del bisogno antropologico*, ed. Janua, Roma 1983; pp. 70-71 e 114-130.

⁵² V. LANTERNARI, *Le nuove scienze umane oggi in Italia e nel contesto europeo-americano*, pp. 43-70, in B. BERNARDI (a cura di), *Etnologia e antropologia culturale*, F. Angeli, Milano 1973.

⁵³ *Ibid.*: B. BERNARDI, *Prospettive di sviluppo degli studi antropologici in Italia*, pp. 93-117.

classica», che «sembrava possedere tutte le caratteristiche dell'oggettività scientifica». È convincente la sua spiegazione del recente superamento di tale metodo: esso era troppo legato a una problematica delle «origini» che nel frattempo aveva perduto interesse, di fronte a un afflusso grandioso di problematiche etnologiche nuove. Il presunto confessionalismo, pertanto, ha contato poco e attende ancor oggi qualche eventuale prova.

In Italia, fra quelli che più trassero spinte dallo Schmidt, accanto a L. Vanicelli, V. Grottanelli, R. Boccassino, G. Cocchiara, conviene rievocare Pia Laviosa Zambotti,⁵⁴ che ha «ritenuto fundamentalmente giusta nelle premesse (anche se poi ha ben discusso nelle applicazioni) il concetto elaborato dal p. Schmidt» a proposito dei cicli culturali. Molto corretta e fedele ai contenuti più validi dell'opera schmidtiana ci sembra l'attività di Guglielmo Guariglia dell'università cattolica di Milano.⁵⁵ Non manca tuttavia in lui una ragionata diffidenza verso l'impiego generalizzato del modello ciclico-culturale, diffidenza ch'egli attinse dal suo maestro viennese W. Koppers, che in questo, appunto, venne in disaccordo con lo Schmidt.⁵⁶ Altre riserve nel frattempo si accumularono su temi particolari, nel corso di trent'anni, ad es. sulle origini della pastorizia che è anteriore all'allevamento delle renne, sulle credenze e le tecniche dei pigmei, sull'antichità di protoculture non equiparabili ai «fossili viventi». Prima che i dettagli caduchi inficino la struttura generale dell'opera, tuttavia, ci sembra che il cammino aperto dallo Schmidt sia ancora lungo assai.

L'apprezzamento ch'egli dimostrò sempre per l'analisi dei manufatti ai fini di una ricostruzione dello sviluppo della civiltà, indusse qualcuno a pensare ch'egli assegnasse un primato al fattore ergologico, ma tale interpretazione è stata ampiamente smentita da M. Schulien.⁵⁷ Vittorio Lanternari tenderà più tardi di sostituire a un presunto teologico apriorismo schmidtiano

⁵⁴ P. LAVIOSA ZAMBOTTI, *Origine e diffusione della civiltà*, Marzorati, Milano 1974, pp. 510. Opera di tendenze moderatamente diffusioniste e imperniata sul ruolo preminente dell'agricoltura; opera ingiustamente dimenticata.

⁵⁵ G. GUARIGLIA, *Etnologia: ambito, conquiste e sviluppi*, Milano 1967; *Id.*, *Il mondo spirituale dei primitivi*, Milano 1967; *Id.*, *Etnologia e teologia*, in AA. VV., *Etnologia filosofia scienze umane*, Brescia 1976.

⁵⁶ W. KOPPERS, *Der Urmensch und sein Weltbild*, Herold Wien VIII; trad. it. *L'uomo primitivo e il suo mondo*, Milano 1953.

⁵⁷ M. SCHULIEN, *L'unità del genere umano*, Vita e pensiero, Milano ³1946.

un assunto materialistico, che J. Henninger⁵⁸ ha denunciato come infondato, pur riconoscendo che comunque la tipologia degli stadi etnologici del Lanternari coincide largamente con quella elaborata dallo Schmidt.

Esaminando a distanza i meriti dello Schmidt e le riserve che furono sollevate nei suoi confronti, G. Guariglia⁵⁹ insiste sulle distanze prese da W. Koppers, pur nel pieno rispetto dei principi ispiratori del maestro, mentre il suo successore nella cattedra di Vienna, J. Haeckel, limitandosi alla denuncia delle insufficienze dell'opera schmidtiana, senza poi nulla aggiungere di costruttivo che in qualche forma risultasse utile al sapere, finì col seppellire la stessa Scuola di Vienna. D'altronde i suoi indiscutibili meriti furono ripresi, discussi e proseguiti dalla rivista «Anthropos» di St. Augustin bei Bonn. Con molta obiettività Hugo Huber⁶⁰ rilevò che la scuola storico-culturale, nell'ultimo dopoguerra, vide condurre avanti i suoi propositi, sia pur con metodi nuovi, dall'antropologia sociale inglese, dall'ecologia sociale americana e da altri singoli antropologi, che insieme riuscirono a promuovere quella «riabilitazione dei selvaggi» che era già nell'aria da mezzo secolo in Germania, in base a reperti più facilmente constatabili altrove che in Germania. Proseguendo nell'analisi degli sviluppi dell'opera schmidtiana, Huber⁶¹ distingue le critiche distruttive da quelle che si attengono al proposito di proporre correzioni obiettive e segnala un risveglio d'interesse per la stessa opera dopo l'80 specialmente nella scuola di P. Leser e di W. Mühlmann.

Un metodo ragionevole, scrive W. Schmidt (*Manuale*, II ed. it., p. 250), deve cercare nelle culture primitive anzitutto «la forza, non l'incapacità, i fatti positivi, non quelli negativi, il bisogno e la facoltà della *causarum cognitio*, non la stolidezza originaria». Egli riconosce che *il pensiero causale* nei primitivi è stato più ristretto di quanto non sia oggidì, ma non è mai stato assente. È tesi che egli trova già in Wundt, e che oggi noi

⁵⁸ J. HENNINGER, *Il senso della festa nei popoli del terzo mondo*, in «Annali di sociologia - Soziologisches Jahrbuch», vol. 1 (1987), 3, pp. 381-408.

⁵⁹ G. GUARIGLIA, *Valori e limiti del metodo comparativo schmidtiano*, ivi, vol. 1 (1987), 3.

⁶⁰ H. HUBER, *Etnologia e dibattito Nord-Sud*, in «Annali di Sociologia - Soziologisches Jahrbuch», vol. 1 (1987), 3, pp. 351-380.

⁶¹ H. HUBER, *Critica e sviluppi dell'opera scientifica di Wilhelm Schmidt*, ivi, vol. 1 (1987), 3.

riscontriamo anche in Max Weber, autore che peraltro non conobbe.

Carico di suggestività ci appare il problema che afferrò il nostro autore, senza che potesse risolverlo: quello della composizione fra speculazione razionale intorno alla causa dell'ordine cosmico e quello del pathos emozionale davanti a fenomeni mistici che, se furono propri dei primitivi, risultano continuamente ricorrenti e tuttora si ripresentano in forme impressionanti, da noi sbrigativamente denominate «il sacro».

Su questa linea si è mosso S. Pajak,⁶² rilevando come Schmidt abbia evoluto il suo pensiero negli anni Trenta, giungendo a distinguere l'idea di Ente supremo, che sarebbe acquistabile mediante riflessione causale, dal complesso delle idee etico-religiose, che sarebbero invece elaborate attraverso un'esperienza emozionale o contemplativa, in cui emerge l'avvertenza di un'«infusione» divina a garanzia di orientamenti ontologici e normativi, in ultima analisi «rivelati». Questa svolta non è stata rilevata da M. Eliade, che troppo insiste sul razionalismo del nostro autore.⁶³ Ma è una svolta meditata che accosta per alcuni aspetti il pensiero schmidtiano a quello degli irrazionalisti della scuola discendente da Schleiermacher e da R. Otto rinverdata, benché tra il gusto impressionistico e letterario di questa e l'esigenza documentaria e sistematica del primo sia facile rilevare una discrepanza radicale.

8. L'apriori culturale di primo Novecento

A uno studioso di storia delle scienze sociali, oggi sembra davvero che l'accanimento con cui la critica si impegnò ad accantonare l'opera di Wilhelm Schmidt vada ritenuto eccessivo, talora superficiale e insincero. Non tengono mai presente, i suoi critici, la fondazione epistemologica relativizzante delle sue affermazioni, sempre precise ma mai proclamate definitive. Non è facile trovare in una mole così vasta di scritti la frase

⁶² S. PAJAK, *Urreligion und Uroffenbarung bei P.W. Schmidt*, St. Augustin 1978.

⁶³ M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954. Si veda l'intervento di S. Jellici in questa pubblicazione.

che merita l'impiccagione, se le sue asserzioni vengono comprese nel loro contesto o nella loro genesi polemica. Molte accuse richiamano quella di eresia che fu mossa ad Agostino d'Ippona per le opere polemiche contro il pelagianesimo. Non v'è nulla di strano che l'afflusso straripante di informazioni sui popoli ancor poco noti, negli ultimi anni, abbia costretto a riconoscere l'insufficienza delle variabili e dei criteri con cui il metodo schmidtiano aveva cercato di ordinare le conoscenze etnografiche del suo tempo.⁶⁴

Forse l'informatica aiuterà a tentare sintesi altrettanto audaci, in avvenire; ma ci si deve domandare se fra qualche decennio sarà possibile rintracciare ancora qualche tribù che possa dirsi primitiva o stagnante in culture primarie. Se una sintesi più ampia si vorrà fare in futuro, dovrà riferirsi a culture scomparse, di cui quello che si conosce è riferito, con un certo ordine e con gusto comparativo d'ampio respiro, in ben poche opere oltre quelle di Wilhelm Schmidt.

L'interrogativo che lo afferrò, quello delle *origini*, non può certamente dirsi marginale nella storia della cultura umana. In tutti i gruppi che hanno lasciato traccia delle proprie ricerche e delle proprie credenze, c'è il capitolo che riguarda la propria provenienza. Ne eravamo certi anche prima che lo Schmidt avesse compiuto lo sforzo di provarcelo su così ampia scala. Semmai è suo merito averci confermato che, fino allora, non era giunta notizia di tradizioni che ignorassero una discendenza divina o pretendessero un'autopresentazione degli uomini nel cosmo.

È tutta la cultura europea dei *cent'anni* che vanno dalla metà del secolo scorso alla metà del nostro, da *The Origins of Species* di C. Darwin del 1859 a *Der Ursprung der Gottesidee* del 1955, che si arrovela nella ricerca scientifica delle origini, per motivazioni d'ordine ideologico e polemico che mai prima sono state percepite così insistentemente. Tali motivazioni sembrano ora assai impallidite: ci occupiamo volentieri delle origini dell'uomo senza avvertire disappunto per eventuali prove scientifiche circa un misterioso salto di qualità, graduale o improvviso, firmato dalla divinità, o dal caso, o da un automati-

⁶⁴ Questo è il giudizio di J.F. THIEL, *Grundbegriffe der Ethnologie*, Berlin 1983, p. 29.

smo endocrino. Giustamente, però, osserva B. Bernardi⁶⁵ che fino agli anni cinquanta del nostro secolo il problema delle origini è stato dominante e se ne voleva ricostruire la vicenda, con una fede nella rilevazione empirica che oggi non ha più ragion d'essere.

Quale meraviglia, dunque, se di fronte a tentativi di spiegare l'avventura progressista dell'uomo a partire da una situazione culturale ateista, come venne proposto da J. Lubbock in *The Origins of the Civilization* (1870) e da F. Engels in *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates* (1884), chi aveva precise informazioni sul culto divino e sulla convinzione di possedere ispirazioni divine, tanto diffuse tra i primitivi, trovasse motivo di contrapporre i fatti alle fantasticherie (ancorché strumentalizzate da governi e vestite di nomenclatura scientifica). L'accusa di *teologismo* rivolta allo Schmidt ha lo stesso peso dell'accusa di *ateismo* rivolta ai suoi avversari: sono assunti polemici che valgono soltanto nella misura in cui i fatti concordino o meno coi giudizi soggettivi. L'espressione terribile: «se i fatti danno torto alle idee, peggio per le idee» è di Lenin, anche se non gioca a vantaggio delle idee sue. Se forzature di una tesi storicamente provata e generalizzazioni imprudenti avvengono, non è corretto cadere nello stesso errore generalizzando il sospetto e l'accusa di aver sempre errato, forzato, gratuitamente generalizzato, a carico dell'avversario contestato.

È preciso avvertimento dello Schmidt che occorre diffidare dei *nascosti apriorismi* che possono corrompere il ragionamento scientifico. «Una speciale causa di errore può essere nelle correnti del tempo», egli scrive.⁶⁶ «La nota tendenza di Rousseau a ritrovare nei popoli primitivi il paradiso originario ha offuscato alcune narrazioni di viaggi di quel tempo; più tardi il materialismo non sarà in grado di trovare negli indigeni alcunché di spirituale e di più elevato». Molte altre occasioni di errore, imputabili all'educazione ricevuta, alla leggerezza dell'osservazione, alla professione, all'etnocentrismo, sono state da W. Schmidt denunciate.

Tutta l'opera schmidtiana va intesa,⁶⁷ appunto, *in antitesi*

⁶⁵ B. BERNARDI, *Uomo cultura società*, Milano 1982, p. 161.

⁶⁶ W. SCHMIDT, *Manuale di metodologia etnologica*, Milano 1949, p. 116.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 21.

agli apriorismi dello schematismo evoluzionistico, orientato alla riduzione del primitivo a livello mentale scimmiesco, schematismo incapace di cogliere la drammaticità delle ombre dilaganti in Occidente, incapace di rilevare le fasi paraboliche delle varie culture (è merito di Toynbee l'averle segnalate su scala amplissima), veramente dogmatico nella pretesa che tutto sia commisurato in inferiore e superiore sul metro europeo (o americano o sovietico), disattento al carattere soggettivo dei giudizi di valore impliciti in una preconconcetta scalazione priva di prove. È plausibile quindi che il nostro autore abitualmente abbia cercato di prevenire simili inciampi intellettuali nella sua attività di ricerca. Ma vi sono *assunti che sono propri di tutta un'epoca*, così diffusi che nessun pensatore di quell'epoca riesce a evitare di ammetterli come dati evidenti, al di là di ogni discussione.⁶⁸

Tra questi assunti ci sembra di dover segnalare come caratteristici della fase coloniale della grande cultura europea, tra Ottocento e Novecento, la convinzione che una civiltà che garantisce la dignità morale delle persone esiga l'unità di culto, della famiglia, della specie umana (monoteismo, monogamia, monogenesi). Quell'*enfasi* della lettura diretta della Bibbia, che la Riforma protestante aveva reso abituale nelle scuole (specialmente di lingua tedesca e inglese), aveva condotto a una elementarizzazione della visione delle cose e del costume, che nessuno immaginava fosse lecito rifiutare. Ora, la possibilità di trovare che le culture umane più antiche, illetterate ed estranee a influenze bibliche, professavano lo stesso culto per quegli stessi cardini dell'onestà e della verità che erano ritenuti fondamentali in Occidente, dava il gusto di poter replicare come Cristo «in principio non era così» a tutte quelle culture superiori e a quelle religioni che professavano principi diversi e opposti.

La storia dell'umanità perciò, come risulta alla Scuola di Vienna, poteva descriversi come una progressiva *fuga* dal Vero originario, che a un certo momento viene arrestata e capovolta nella direzione di un grande ritorno. Il progresso risulta quindi, in questa visione che risale ad Aurelio Agostino, come

⁶⁸ Il problema dell'apriorismo nella ricerca scientifica è ben noto a W. Schmidt, che lo richiama sotto il termine preferito di «soggettivismo».

un'epopea grandiosa di *recupero* di valori naturali e inizialmente vissuti, che dopo fasi di offuscamento ridiventano lucidi e luminosi. Questa visione della storia può anche non piacere, può anche incontrare denunce di schematismo astratto e di inapplicabilità su scala globale o di mancanza di sufficiente verifica, ma le si devono riconoscere due caratteristiche: risulta largamente da tanti fatti; coincide con una lettura molto consueta della Bibbia.

Si può *obiettare* che ci sono popoli primitivi che non manifestano piena certezza del credo unitario (monoteismo, monogamia, monogenesi) come altri; ma si dovranno pur ammettere possibili sbandamenti ambigui nel corso di tanti secoli. Si può obiettare che se gli etnologi della Scuola di Vienna non avessero avuto una solida istruzione teologica, neppure avrebbero escogitato la loro teoria di fondo; ma non si può asserire senza prove che le scoperte del credo unitario dei primitivi (monoteismo, monogamia, monogenesi), là dove avvennero, siano state allucinazioni. Correzioni a certe rigidità schematiche del metodo storico-culturale sono state certamente necessarie, specialmente là dove sembra che la presenza di un elemento postuli necessariamente la compresenza di tutti gli altri. Ma non si può dire che tale rigidità sia stata univocamente professata solo dalla scuola schmidtiana o che in essa siano mancate la circospezione e l'autocritica.

Più volte Wilhelm Schmidt aveva esposto e ribadito la relatività dei risultati delle ricerche etnologiche, specialmente nel sesto volume dell'opera *Der Ursprung der Gottesidee*. Nella conclusione della seconda edizione del *Manuale di storia comparata delle religioni* (nel 1930), l'autore avvertiva infatti che «una grande quantità di particolari non sono ancora sufficientemente chiariti»; per questo ed altri motivi «*al presente* non siamo ancora in grado di dare con esattezza e sicurezza scientifica una risposta positiva al problema dell'origine dell'idea del Gran Dio della cultura primitiva», ma solo siamo in grado di respingere interpretazioni meno fondate dei dati di fatto (ed. it. del 1933, p. 467). In particolare allora lamentava la scarsità delle ricerche intorno ai popoli pastori, che pure mostravano tradizioni più aderenti all'idea primitiva del Gran Dio del cielo che non i cacciatori e gli agricoltori (ed. it. del 1949, p. 225). Ma dopo averli studiati per anni, conclude in termini piuttosto perplessi, perché con l'insorgenza di un vasto pantheon di

deità e spiriti nuovi, oltre che con la recezione di elementi propri di culture diverse, anche la loro originaria religione era stata assai sconvolta. Per cui «sarà compito di altre laboriose indagini ricostruire gradatamente dai molti frammenti impalliditi il quadro vivente di quella religione» (ivi, p. 248). Sono conclusioni in cui si può ammirare simultaneamente la necessaria prudenza dello scienziato e la sua profonda fiducia nella ricerca empirica.

Oggi potremo forse avvantaggiarci dei progressi della epistemologia e proporre di assumere i cicli culturali come *formule idealtipiche*,⁶⁹ necessarie alla comprensione dei fatti etnografici, come per Max Weber lo erano per la comprensione dei fatti storico-sociali. Ma nello stesso tempo queste formule idealtipiche non sono mai da intendersi come realmente vissute in pieno da qualche gruppo speciale o in qualche epoca storica e preistorica. Proponiamo che si tenti d'impiegarle ancora, in questo senso metodologico d'ispirazione weberiana, prima di negare ad esse ogni pratica utilità. Certamente tanta critica antischmidiana mostra d'ignorare completamente le conquiste epistemologiche weberiane.

Ci sembra invece apprezzabile la diffidenza verso frettolosi *impieghi apologetici* dei risultati della ricerca etnologica: l'uso delle scoperte scientifiche riguardanti epoche lontane e campi empirici in cui non c'è possibilità di un ritorno in cerca di riconferme (perché la tecnologia spazza via le memorie arcaiche), vale poco a sostegno delle garanzie metafisiche circa l'attendibilità dei principi religiosi. L'uso che se ne fa in funzione di tesi come quella che ribadisce: «la Bibbia aveva ragione», può servire a rendere piacevole la lettura del testo sacro più caro e a penetrare i sensi della storia della cultura europea, ma non a confermare le verità che la Bibbia professa e propone. Serve invece moltissimo a portarci a un livello più profondo e più obiettivo di lettura e di interpretazione della Bibbia. Wilhelm Schmidt, non so se per esuberanza emozionale o per severa constatazione, ebbe a dire che la nozione di verità eterna da noi professata risulta ancora più chiara nei racconti mitici dei primitivi che nei testi biblici. Anche questo può

⁶⁹ Si veda F. DEMARCHI, *La tipologia continuistica weberiana*, in «Fenomenologia e società», 17 (1981).

servire a smentire il sospetto di una sua strumentalizzazione dei fatti etnografici a fini apologetici.

Sia lecito tuttavia ricordare che le ideologie dominanti nella prima metà del Novecento, marxismo in prima linea, ma anche altre di marca atlantica, hanno fatto ricorso ad arbitrarie assunzioni, dette «scientificamente provate», con una leggerezza repellente, in funzione apologetica cui non è stata concessa alcuna replica.

Si aggiunga, in questa prospettiva, che l'etnologia schmidtiana è servita a rifiutare la validità della cronologia della Genesi, che invece oggi più chiaramente risulta essere un prestito culturale egiziano.⁷⁰ Inoltre, se c'era un dato biblico che sommamente sarebbe piaciuto che trovasse conferma nei miti dei popoli primitivi, era quello della promessa di un redentore; Wilhelm Schmidt invece provò che proprio non si trovava. Con stupore invece rintracciò una diffusissima mitologia del diluvio.⁷¹ Essa può trovare qualche spiegazione nelle inclinazioni generali della psicologia religiosa piuttosto che nella constatazione di una vicenda storica, perché oggi risulta che il concetto di sacro è originariamente legato al concetto di pulizia, di lavacro.⁷² Anche questo prova che l'incontro fra etnologia e storia delle religioni ha favorito ripensamenti della dottrina, chiarificatori e promotori di progresso.

Preme ancora conoscere, attraverso gli studi sul nomadismo semitico di J. Henninger,⁷³ se la tesi schmidtiana, tanto esplorata, della migliore preservazione del pensiero religioso primitivo, riscontrabile presso i popoli pastori,⁷⁴ ci aiuti a spiegare lo scatto di recupero e di progresso, che si rileva presso il popolo ebraico, originariamente pastore e monoteista.

Riteniamo comunque che il problema della validità di un metodo scientifico, in un'epoca che ormai giustamente diffida di ogni velleità di perfezione metodologica in campo empirico,

⁷⁰ Il calendario egizio incomincia infatti nel 4236, in base all'osservazione astronomica della ricorrenza della congiunzione di Sirio col sole nascente. R. FURON, *Manuale di preistoria*, Torino 1961, p. 358.

⁷¹ Sull'argomento B. LANG, *Non-semitic Deluge and the Book of Genesis*, in «Anthropos», 1985.

⁷² H. CAZELLES, *Sacré et sainteté*, in *Dictionnaire de la Bible*, Paris 1972, pp. 1348-83.

⁷³ Vedi il contributo di J. Henninger in questi Atti.

⁷⁴ W. SCHMIDT, *Manuale di storia comparata delle religioni*, Brescia 1948.

sia ben poco rilevante, rispetto al ruolo assunto e svolto da un pensatore robusto, dominatore di una materia estremamente vasta e complessa, *nella storia del sapere*. Come sono limitati i servizi che può rendere il metodo storico-culturale schmidtiano, sono limitati altresì i servizi della denuncia di tali limiti, visto che non si può aspirare a un metodo perfetto ma solo ad un metodo migliore.

Invece detestabile è la tendenza a espungere totalmente dalla propria considerazione un autore di rilievo, solo perché alcuni aspetti del suo lavoro non hanno convinto. Nessuno ha osato accantonare Durkheim, per fare un esempio, per il fatto pur grave di aver egli limitato la rilevazione sul suicidio solo ai casi consumati escludendo i *tentamina*. Anche un metodo carente può comunque consentire scoperte importanti come, nel caso di Durkheim, l'anomia.

La grandezza di Wilhelm Schmidt va soprattutto commisurata alla coraggiosa impostazione teoretico-scientifica dei suoi discorsi, *nei confronti della Weltanschauung dominante nel suo tempo* e del suo deflusso verso il razzismo. Quel rovesciamento di posizioni intellettuali in relazione al posto e alle funzioni dell'Occidente nei confronti degli altri continenti, è stato preparato e realizzato da poche grandi iniziative culturali; e tra esse quella della Scuola di Vienna emerge.

9. La difesa schmidtiana contro l'accusa di apriorismo

L'inquadramento del pensiero del nostro etnologo nella cultura dominante del suo tempo e la sua impronta polemica, possono essere apprezzate solo a distanza di tempo. Il filone di critiche, ove si prescinda da penose ripetizioni standardizzate che denunciano la mancata lettura dei testi, merita attenzione quando allude a qualche carenza informativa dell'autore, che ovviamente non poteva conoscere quello che si è scoperto più tardi; ma altre volte risale all'impostazione ideologica del censore critico. Spesso si nota, in chi obietta al metodo impiegato dallo Schmidt, una presunzione di absolutezza di giudizio, che rivela una ingenua fiducia nella possibilità di raggiungere il metodo perfetto. Una ricorrente critica ipotizza nell'autore una volontà apologetica a favore di una premessa aprioristica espressamente religiosa, cattolica e personale.

Da quest'accusa lo Schmidt si è difeso in un vigoroso articolo, abile, sereno e ricco di precisione concettuale, dal titolo *In der Wissenschaft nur Wissenschaft*.⁷⁵ Esso reagisce a quanto aveva scritto in proposito K. Birket-Smith:⁷⁶

«P.W. Schmidt presenta una fede primordiale in un Dio, che sarebbe collegato con la concezione di un padre celeste, che sarebbe originata in ultima istanza dalla memoria di una rivelazione primordiale. È comprensibile che questa spiegazione si fondi su una Weltanschauung personale, davanti alla quale ogni considerazione scientifica perde la sua ragione. Il dovere della scienza è di trovare una spiegazione naturale».

La replica è facile: proprio quest'ultima asserzione implica nell'obiettore una opzione ideologica che la Kulturwissenschaft non poteva accogliere. Schmidt dichiara:

«Non mi sono mai appoggiato nelle analisi e nelle conclusioni ad alcuna Weltanschauung, ma sempre e soprattutto su dati etnologici e linguistici, che sono stati accertati da ricercatori di diverse tendenze e Weltanschauungen; ciò vale anche per la fede in un Essere supremo, un onnipotente eterno creatore. Naturalmente ogni dibattito scientifico ha il diritto di controllare sia i dati, sia le conclusioni e le spiegazioni basate su di essi, ed eventualmente in un secondo tempo di metterli in dubbio o di rifiutarli. Data la poderosa mole di queste ricerche e la loro estrema complessità si troveranno naturalmente punti dove questa critica è mossa a ragione. Io stesso nelle molteplici appendici alla fine di questi volumi ho fatto dei cambiamenti, e ho già in mente altri punti in cui ho intenzione di apportare altri cambiamenti. Pertanto è tranquillamente possibile fare della critica ma si deve lasciar fuori gioco la Weltanschauung, altrimenti la precisione e le discussioni veramente scientifiche vengono meno».

Poi richiama un'avvertenza già scritta vent'anni prima nel *Manuale* e che poi è comparsa in tutte le traduzioni:

«Non siamo ancora in grado di rispondere con precisione e sicurezza scientifica, positivamente, alla questione dell'origine del Dio

⁷⁵ W. SCHMIDT, *In der Wissenschaft nur Wissenschaft*, in «Anthropos», *Analecta et Additamenta*, 46 (1951), pp. 611-613.

⁷⁶ Probabilmente si riferisce all'opera dell'etnologo nordamericano K. BIRKET-SCHMIDT, *Geschichte der Kultur*, Zürich 1956, autore che W. Koppers trova insieme a Lowie e Hobbhouse molto vicini, in sostanza, alle tesi di Graebner e Schmidt (op. cit., pp. 35-36).

supremo della cultura primordiale e della religione basata su di lui... Naturalmente già nel 1930 avevo una mia Weltanschauung, ma non sono in alcun modo ricorso ad essa e anzi ho espressamente rifiutato anche di prendere in considerazione una qualunque rivelazione primordiale».

Pur con questa cautela ha dovuto affrontare un «tentativo di verifica», ma non gli sono risultate utili le proposte degli etnologi fino allora reperibili:

«Mitologia della natura, feticismo, manismo, animismo, totemismo, magismo. Nel rifiuto di quelle teorie non ho mai dovuto ricorrere ad alcuna rivelazione primaria».

Gli bastarono argomenti razionali. Il suo tentativo di spiegazione risale al 1935 ed è stato ripreso nel 1951, quando dichiarò che la viva consapevolezza della difficoltà della verifica, lo obbligava bensì alla prudenza, ma non lo esimeva dal fare un tentativo. Ribadisce:

«Questo tentativo sia preso com'è; esso non può risultare né totalmente esauriente né definitivamente conclusivo... (Esso) non è "un contrafforte della concezione della Chiesa", come Birket-Smith scrive, bensì un tentativo che procede attentamente, passo dopo passo, e che è altrettanto minuziosamente basato su puri dati etnologici».

Conclude dichiarando che anche dopo vent'anni da quando professò l'atteggiamento di prudente attesa di conclusioni ancor lontane, invita i colleghi alla critica più rigorosa per proseguire verso obiettivi più sicuri. Alla fine cita due riconoscimenti veramente autorevoli, che vanno riferiti ancora.

Clyde Kluckhohn, nella sua relazione *Some Reflections on the Method and Theory of the Kulturkreislehre*,⁷⁷ afferma:

«Dobbiamo, penso, evitare rigorosamente la tentazione di liquidare la "Kulturkreislehre" perché si afferma che è fondata su di un "pregiudizio"... Un "pregiudizio", suppongo abbia quello che la psicoanalisi chiama "contenuto emotivo". Ma se siamo completamente onesti, proviamo a chiederci: quante delle presupposizioni fondamentali di ognuno di noi, sulle quali si basa il nostro pensiero, sono veramente libere

⁷⁷ In «American Anthropologist», 38 (1936), p. 173 ss.

da contenuti emotivi? Non sono forse le operazioni scientifiche poco più che consistenti sistemazioni di dati sulla base di pochi concetti dominanti?».

Anche R.H. Lowie nel suo *History of Ethnological Theory*⁷⁸ avrebbe fornito un buon esempio, quando scrive:

«I critici anticlericali hanno suggerito che il lavoro sul campo intrapreso sotto gli auspici di p. W. Schmidt è stato eccessivamente caratterizzato da pregiudizi cattolici o personali. Questa è una critica ingiusta; chi è senza pregiudizi lanci la prima pietra».

A distanza di tanti anni da questa discussione dobbiamo pur riconoscere che l'autodifesa schmidtiana è troppo ben fondata. Nel frattempo, infatti, rileviamo l'inevitabile provvisorietà dei metodi e delle conclusioni. Tutto ciò che può essere perfezionato ci nega il diritto di pretendere di aver raggiunto lo standard insuperabile della perfezione. Dogmatismi di tal genere, fossero pronunciati anche da uomini della statura di Lèvi-Strauss, sono riesumazioni di velleità oscurantiste. Perciò ogni critica che può documentare limiti nei metodi precedenti è apprezzabile e tanto più meritevole se riesce a proporre un serio passo in avanti, ma è insulsa se pretende di proferire l'ultima parola ed è ingiusta se ignora i meriti delle tappe raggiunte da pensatori che l'hanno preceduta. La metodologia schmidtiana, dichiaratamente, non ha quelle pretese di conclusività ed esaustività, che con troppa sicurezza alcune critiche le attribuiscono e si attribuiscono. Anzi, l'accuratezza e l'equilibrio usati da W. Schmidt nel giudicare le teorie precedenti dovrebbero essere assunti a modello di correttezza dialettica, tuttora valido per chiunque voglia polemizzare con rigore etico-professionale.

10. Il quesito antropologico

L'*eguaglianza* di tutti gli uomini, tecnologicamente arretrati o progrediti, è un postulato caratteristico dell'universalismo cristiano. Nel corso della storia la motivazione religiosa dei rapporti interpersonali è stata intesa e fraintesa in forme molto

⁷⁸ *Ibid.*, p. 193.

ambigue. Ma la rigorosa traduzione giuridica dell'universalismo cristiano si esplica soprattutto nel diritto romano giustiniano e nella giurisprudenza che ne è derivata dal 534 d.C. in poi. Si tratta pur sempre di grandi proposte di emergenza delle singole individualità umane, nei confronti delle stirpi e delle culture in cui sono cresciute e sono state plasmate.

È sembrato, nell'Ottocento liberale, che solo il livellamento delle culture potesse garantire un pieno sviluppo dell'individuo. La reazione romantica, il compromesso imposto al pensiero politico liberale dai nazionalismi, le denunce dei guasti prodotti dall'assenteismo statale nei problemi socio-economici della gente e le rivendicazioni dei gruppi di base, aspiranti a riconoscimenti legittimi, hanno posto il problema del valore intrinseco delle «culture» vissute e condivise dai popoli. In questa *rivendicazione delle culture di base*, non identificabili tout court con la grande cultura scientifica, giuridica e tecnologica dell'Europa borghese di primo Novecento, il problema diventa sempre più scottante.

Infatti, al di là di quella grande cultura che professa i modelli razionali del vivere e del convivere – quella che trova nel famoso codice di diritto germanico datato al 1900, nel contemporaneo rilancio del pensiero kantiano e nel contemporaneo tracciato ferroviario che lancia il prodotto industriale europeo da Berlino all'India e da Mosca a Vladivostock –, v'è un pullulare di culture minori, strane, vetuste, in cui migliaia di soggetti umani trovano un senso alla vita e rivelano ricchezze che meritano almeno comprensione e interpretazione, prima di essere fatte fuori. È una raccomandazione che il mondo germanico raccoglieva da una lunga tradizione di pensatori, dai tempi di Lessing e Herder. Dalla Germania era debordata in America con F. Boas. Purtroppo né il razionalismo positivista francocentrico, né il nazionalismo prussiano o bavarese erano capaci di raccogliere l'appello della tradizione romantica, nei suoi migliori contenuti di valore umanitario.

Wilhelm Schmidt s'inserisce fra tendenze livellatrici di culture antiche e tendenze supervalutatrici di culture superiori, come *difensore degli incunaboli basilari* della formazione della personalità morale e giuridica dell'uomo. Anche le culture in cui l'uomo nasce e cresce, al di fuori della galoppata dell'Occidente cristiano e borghese, esigono rispetto e ossequio. Egli preferì predicare questa verità cristiana, che affonda nella teo-

logia paolina ostile alla ebraizzazione dei credenti d'origine gentile, mediante la rilevazione empirica, piuttosto che attraverso la dimostrazione filosofica: certamente così ha preferito una via argomentativa più gradita all'opinione dominante nei ceti medi dell'Occidente e si fece ascoltare. Così preparò quell'apertura generale dell'ultimo dopoguerra verso la Carta di San Francisco, le Dichiarazioni e le istituzioni che ne sono scaturite, verso il processo di decolonizzazione che s'impose negli anni Sessanta e verso il dialogo internazionale dei nostri tempi.

Il valore della sua opera va ancora al di là di queste ragioni di opportunità contingente. Essa si svolge a servizio di una tesi di portata ampissima: *l'umanità è un fatto culturalmente, moralmente, biologicamente unitario*, al di là di ogni specificazione ambientale e locale; in altri termini: tutte le culture hanno concorso in qualche modo a far crescere l'uomo e a renderlo consapevole della propria dignità trascendente.

In ogni cultura, per primordiale che sia, emerge il bisogno di proporre e garantire il diritto a una spiegazione profonda delle ragioni della vita, in una visione di ordine universale, sicuro e durevole, quindi assoluto ed eterno, che riconduce tutti i fenomeni a un principio primo. Ciò che per il primitivo illetterato è ovvietà immediata e indiscussa, scoperta magari in un tranche estatico, per l'occidentale addestrato alla dialettica più complicata spesso è diventato dubbio.

Per l'uomo semplice non c'è possibilità di appello a una giustizia che lo difenda dall'arbitrario e dal sopruso, senza riferimento a un ordine sovrumano e cosmico, che non ammette ribellioni ed esige eventualmente riparazioni. Solo entro tale ordine possono esprimersi fruttuosamente la libertà, la fantasia, la genialità dei singoli. Il principio organizzatore delle conoscenze individuali e di gruppo è il rapporto verticale fra il molteplice e l'uno, fra la molteplicità, la varietà, la complessità e perfino la segretezza interiore degli uomini e un'Entità trascendente, assoluta, onnipresente, allocata fuori delle vicende, ma capace di intervenirevi.

La scissione fra imperativo etico e ragion pura, che per l'intellettuale occidentale di primo Novecento è diventata un abito mentale, non esiste là dove il raziocinio non ha ancora tentato di trovare risposte agli interrogativi del mistero. Indipendentemente dalle condizioni tecniche di vita e dalle enormi

distese che li dividono, gli uomini delle origini hanno un omogeneo atteggiamento nei confronti dei principi della nostra esistenza. Pur riducendo il peso di un monoteismo reale ma non onnipresente, regge ancora la prova di un teismo tanto diffuso.

Questa ipotesi, avanzata coraggiosamente nel 1908 sulla rivista «Anthropos» in lingua francese,⁷⁹ troverà successive vigorose argomentazioni nel 1912, nel 1926 e in seguito. La si discuterà a non finire, ma non si potrà più fare scienza etnologica senza discuterla. Ci si permetta di accostarne l'importanza sconvolgente al discorso che Alfred Kröber scrisse nel 1917 intorno al *Superorganico* contro il diffuso riduzionismo dei fenomeni culturali a fatti biologici.⁸⁰

Una lettura più penetrante di Schmidt dovrebbe dirci fin dove l'omogeneità di tensioni trascendentali possa essere intesa come frutto di attitudini logico-mentali comuni a tutti gli uomini o come frutto di una rivelazione divina. Sta di fatto che gli uomini, quando parlano come avvertono di getto, non dicono di aver prodotto un'idea o di aver scoperto una verità, ma dicono di aver avuto un'ispirazione, che conduce ovviamente all'ipotesi di una rivelazione trasmessa da forze che trascendono il loro pensiero. L'omogeneità di alcune di queste tesi rivelate può condurre alla conferma di un'assistenza divina nell'*itinerarium mentis in Deum*. Le condizioni storiche (geografiche, sociologiche, economiche) diverse, che Schmidt descrive sempre puntualmente e ordinatamente, possono spiegare la diversità delle mitologie e costumanze che sono state svolte dalle varie popolazioni, ma non invalidano mai il nocciolo univoco della credenza.

Le successive culture superiori, poi, risultano essere grandi elaborati settoriali della cultura primitiva e delle sue evoluzioni secondarie. Percorrendo a ritroso questo cammino, si giunge a comporre tutte le avventure della cultura umana in un punto di partenza originario che è la convinzione di un ordinamento cosmico, costruito in vista della necessità di percepirsi protetti e garantiti da un'Entità onnipotente.

⁷⁹ W. SCHMIDT, *L'origine de l'idée de Dieu*, in «Anthropos», 1908.

⁸⁰ A.L. KRÖBER, *The superorganic*, in «American Anthropologist», XIX; trad. it. in *La natura della cultura*, Il Mulino, Bologna 1974, pp. 39-92.

Anche in ambienti intellettuali che diffidano della nozione d'un divino obiettivamente inteso, può destare interesse la generale tendenza dei primitivi a configurare in senso piramidale e gerarchico *i valori* che giustificano la vita umana, così come ogni mente contemporanea che esige ordine e sistematicità fra le idee, insiste a pretendere per sé e per gli altri. Wilhelm Schmidt ha dato a questa scoperta una dimensione di riecheggiamenti ampissima, al punto che lo possiamo assumere come precorritore e forgiatore di quell'universalismo antropologico che anima e incoraggia gli orientamenti della politica internazionale successiva alla seconda guerra mondiale.

Non solo egli si dedica alla rivalutazione dell'uomo come pensatore e adoratore dei valori supremi e universali – al di sopra, nonostante e perfino in concomitanza con tutte le differenziazioni di razza, lingua e costumi –, ma ne coglie l'apertura alla *trascendenza* e quindi conferma l'universalità del bisogno umano di ancorare il fuggevole presente, spesso caotico e ambiguo, all'unicità di un principio d'ordine e quindi di pace.

La tecnologia strumentale, la stessa correttezza degli elaborati logico-razionali del pensiero, l'abbondanza delle risorse cognitive e materiali non valgono affatto a incrinare il dato di fatto di un'omogenea dignità morale e culturale dell'uomo, in quanto soggetto che esige un sapere ordinato, addirittura monocentrico. Forse non è ardimento eccessivo asserire che l'idea di Dio come Ente personale, oltreché infinito, è un dato di intelligenza incontestabile, perché assai meglio capace di riassumere in Lui *tutte* le perfezioni, ciò che a nozioni più astratte e impersonali della divinità, anche se più moderne, fa difetto.

Visto così, come espressione di una corrente di pensiero fortemente polemica nei confronti dell'ingenuo darwinismo allora prevalente, il pensiero di padre Schmidt ci costringe a cercare le sue motivazioni più profonde, ben oltre gli occasionali incontri con L. von Schröder e con F. Graebner. C'è a monte una formazione intellettuale specifica, non riducibile allo hobby delle lingue orientali né al «Drang nach Osten» del germanesimo guglielmino. C'è la spiritualità robusta e battagliera, sofferta e vittoriosa di Arnold Janssen,⁸¹ fondatore del *movimento missionario* espressamente germanico, formatosi tra mil-

⁸¹ F. BORNEMANN, *Arnold Janssen*, V. Verbiti, 1, Roma 1975.

le vicissitudini, durante il Kulturkampf bismarkiano. Non è serio sbrigare come fosse oscurantismo salito in ferrovia il pensiero religioso dei fondatori delle missioni di Steyl, in cui crebbe lo Schmidt. Anima di quel pensiero era che tutti gli uomini, anche i primitivi, avessero diritto alla conoscenza di quei principi centrali della civiltà etico-giuridica europea, che avevano fondato il progresso morale e materiale di cui tutti, dovunque, dovevano beneficiare.

11. Attualità del suo messaggio

Il messaggio di civiltà che W. Schmidt intende propugnare con la rilevazione etnologica, coincide con quello che sollecitò le impavide allocuzioni natalizie, durante gli anni di guerra, da parte di papa Pacelli; coincide coi dilemmi che tormentavano menti e coscienze della massima rinomanza, negli anni Trenta e Quaranta del nostro secolo, di fronte all'infuriare della barbarie razzista. Presa in esame così, l'opera schmidtiana si colloca accanto alle costruzioni intellettuali a lui contemporanee, come quelle di Edmund Husserl, Jacques Maritain, Giorgio La Pira, Aldous Huxley.

Quando nel 1938 Wilhelm Schmidt veniva espulso da Vienna dai fanatici di una palingenesi aberrante, si spegneva Edmund Husserl mentre tentava di trasmettere *l'allarme* intorno alla funzione equivoca e controproducente di un'attività scientifica europea, che non rispondeva a tante aspettative legittime della gente, non giustificava il bisogno di Assoluto che tormenta le coscienze.⁸² Il suo allarme coincide con gli ideali vissuti da Wilhelm Schmidt che lottava per informare gli occidentali dell'università dell'analogo bisogno di Assoluto che assillava le coscienze anche degli uomini che s'erano arrestati alle condizioni socio-economiche primordiali.

La sua era una scienza che rifletteva, senza forzature del ragionamento (se non puramente accidentali), il sogno dell'Europa del suo tempo: governare il mondo. Ma questa Europa, mentre si poteva vantare d'averne scoperta tutta la superficie, doveva riconoscere di non saperla gestire; anzi, doveva umiliar-

⁸² E. HUSSERL, *Die Krisis...* (cf. nota 5).

si a constatare che le sue scoperte erano servite a fare stragi e ad allontanare l'avvento di una giusta pace. Ma in vista della riscossa, anche le porzioni più trascurate dell'umanità vengono recuperate dall'etnologia schmidtiana e inserite in quel potenziale ordinamento civile dell'intera umanità, che comunque il cammino più onesto e perspicace della cultura europea aveva delineato.

Oggi quella porzione trascurata dell'umanità è *maggioranza demografica del mondo*. Due terzi del popolo indiano sono costituiti da paria; tre quarti del popolo cinese vivono disseminati in un milione di villaggi rurali; gli africani neri si moltiplicano a ritmi impressionanti, mentre gli europei prevedono un inarrestabile declino demografico. L'etnologia schmidtiana servirà dunque nel prossimo avvenire più a documentare la solidità dei principi elementari dell'originaria visione del mondo di questa nuova maggioranza, che a premiare i residui delle popolazioni europee avviate al declino. Non si accolga quest'avviso come profezia, ma solo come assillo mentale.

La riscoperta della razionalità sostanziale, pur mancante di garanzie formali, della visione del mondo da cui tutti siamo partiti, meglio ancora documentata dalle sue espressioni culturali più semplici e ingenui (miti, riti, tradizioni, culti), fonderà la rivendicazione a condizioni di vita più dignitose assai meglio che tanti patriottismi furiosi. Dal discorso di Wilhelm Schmidt si può enucleare una proposta di *coscientizzazione degli umili* e degli ultimi, che impone al mondo il loro diritto alla parità giuridica e sociale.

Proiettando la figura intellettuale di Wilhelm Schmidt nelle più elevate sfere del pensiero europeo della prima metà del Novecento, ci si permetta di collocarlo a fianco di colui che oggi è considerato il principe dei sociologi, Max Weber. Mentre costui cercava di comprendere *le ragioni del primato* culturale dell'Europa del suo tempo,⁸³ Schmidt riusciva a tradurre tale primato in servizio alle genti meno letterate del mondo, riconoscendo che anch'esse hanno predisposto, con un'intelligente fedeltà alle tradizioni più arcaiche, quell'incontro con le culture che più se ne sono distanziate nella corsa del progresso.

⁸³ M. WEBER, *Gesammelte...* (cf. nota 4).

Le grandi religioni, nell'analisi che ne ha fatto Max Weber, si collocano su una scala di crescente razionalizzazione, quella che porta, grazie alla fiducia dei profeti ebrei in un destino felice degli eletti, alla ricerca empirica scientificamente intesa, quindi anche all'etnologia schmidtiana. Le grandi religioni, nell'analisi che risulta da quest'ultima, sono processi di successivo adattamento della cultura primitiva a particolari condizioni ecologiche e tecnologiche dell'umanità, nella sua corsa fino a noi.

Quel germe di originalità che nella Genesi biblica viene a coincidere con l'eredità sacrale del pensiero religioso dei primitivi contemporanei, genera un rilancio di civiltà nella misura in cui in quel germe si valorizza ciò che è veramente universale fra gli uomini e ciò che è fiducioso nei confronti dei principi ordinatori del cosmo. Se nella visione weberiana del progresso il traguardo più avanzato consisteva nella concezione più pura e astratta dell'ordinamento razionalmente interpretativo della realtà, nella concezione schmidtiana il progresso consiste nel recupero e nella composizione di «tutte le voci» che attraverso i millenni convergono a *riconoscere l'esistenza dell'ordinamento* razionalmente giustificabile della realtà. Le due visioni, l'una scalare, l'altra circolare, della storia culturale dell'umanità non si contrappongono, ma si completano.

Infatti, la «tradizione» che Weber recuperò come comportamento comprensibile, diventa per Schmidt prova dell'intelligenza innata dell'uomo anche meno provveduto di mezzi, diventa stimolo alla scienza più avanzata per una sua umanizzazione sia intrinseca sia funzionale.

Con Wilhelm Schmidt il problema dello *Ursprung*, ossia dello scatto originario del sapere umano, meglio che mai rilevabile nei primitivi, viene a congiungersi con una tematica più che mai propria delle sfere più colte dell'Occidente: l'idea che ci facciamo dell'Assoluto in cui fondiamo i nostri diritti al rispetto e al merito, la *Gottesidee*. Ed è proprio il più avanzato livello del processo di razionalizzazione che consente la più ampia e sorprendente scoperta del tratto distintivo dell'uomo in se stesso, al di là delle stirpi e delle patrie. Se la scienza non fosse giunta a quegli stadi avanzati che Max Weber precisò, neppure Wilhelm Schmidt avrebbe potuto garantirci che quel bisogno di Assoluto, che per Edmund Husserl caratterizza l'uomo, è denominatore universale dell'umanità, fin dalle origini.

Tutti e tre questi pensatori professarono una concezione «eroica» dell'attività scientifica. Si confronti il concetto weberiano di *Beruf*, che ondeggia fra professione e vocazione, anche quando si esplica in sede scientifica,⁸⁴ col postulato husserliano di eroismo della ragione. Molte confidenze dello Schmidt e memorie dei suoi collaboratori documentano la sua ammirevole ostinazione nel proseguire le ricerche guidate e programmate, senza lasciarsi cogliere troppo presto da agitazioni e scoraggiamenti per difficoltà intrinseche, per contraddizioni e controverse, a maggior ragione per ricorrenti prepotenze politiche. Ma che cosa garantisce l'eroicità di una tale vocazione, intensa, diuturna, energica quanto occorre per respingere stanchezze interne e violenze esterne?

Friedrich Meinecke,⁸⁵ nella sua ultima revisione del ruolo dello storicismo della cultura (1936), constatava l'antagonismo della moralità (*éthos*) con l'autorità (*krátos*), che puntualizza in sede operativa quel contrasto ancor oggi rilevabile fra diritto e abilità, fra giustizia e tecnica, e in sede intellettuale fra sapere speculativo e sapere empirico. Concludeva la sua riflessione con un appello a una grande «fede» capace di comporre tanta divergenza del pensiero, che si traduce in una insopportabile contrapposizione di esigenze irriducibili della vita sociale (ordine e libertà) e in angosce traumatiche nella coscienza degli individui (coerenza e fantasia).

Or dunque, considerando quale ruolo portante abbia svolto nella ricerca etnologica, scientificamente intesa, la fede cattolica profondamente vissuta di padre Wilhelm Schmidt, si direbbe che la soluzione ingegnosa ma storicamente accreditata di Meinecke trova una chiara controprova. Nella coscienza del grande etnologo la fede promuove la scienza e la scienza offre alla fede quella misura di conforto che basta per la prosecuzione di quell'eroico servizio culturale, di cui tutta l'umanità ha tanto bisogno.

* * *

I contributi portati al nostro convegno da autorevoli studiosi hanno in comune la convinzione che l'opera di Schmidt, al

⁸⁴ M. WEBER, *Wissenschaft als Beruf, Politik als Beruf*, München 1919; trad. it. *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino 1948.

⁸⁵ F. MEINECKE, *Die Entstehung des Historicismus*, Oldenburg 1936.

pari della sua personalità, non vanno dimenticati. Il rilievo e il peso che vengono assegnati ai limiti del nostro oggetto comune di studio variano ovviamente secondo la formazione culturale, il condizionamento ideologico dell'epoca e le preferenze soggettive, ma almeno in tutti prevale l'opinione che la valutazione che chiamiamo «odierna» non può essere fraintesa come «eterna»: è solo più progredita, per quanto giammai definitiva.

Karl Müller, direttore dell'Istituto «Anthropos», fondato dallo scienziato che oggi celebriamo, ne ha illustrato la spiritualità animatrice e stimolatrice. Giuseppe Picone ha sintetizzato gli studi linguistici del nostro autore.

I colleghi Vittorio Maconi e Josef Henninger hanno riesaminato il pensiero schmidtiano, rispettivamente, nella prima e nella seconda metà dell'opera sull'origine dell'idea di Dio. Guglielmo Guariglia e Hugo Huber hanno riesaminato valori e limiti del pensiero schmidtiano e dei suoi continuatori e critici.

Interventi interessanti vi si sono aggiunti, che pubblichiamo volentieri, perché esaminano aspetti particolari del nostro tema generale. Dall'insieme della pubblicazione auspichiamo che emerga altrettanto interesse alla figura e alla problematica di Wilhelm Schmidt, quanto ne ha riscosso il nostro convegno, tenuto nell'ambito delle iniziative dell'Istituto di Scienze Religiose di Trento, presieduto dallo storico Iginio Rogger, cui va la nostra gratitudine per i soccorsi e gli appoggi che ci ha concesso.

Ci permettiamo concludere il nostro lavoro con qualche proposta che vada oltre la mera celebrazione di una gloria, qualche proposta che scaturisce dallo studio del nostro autore. Anzitutto osserviamo che nelle sue opere esiste un abbondante materiale espressamente *sociologico*, che come tale non è mai stato riesaminato e valorizzato. Se una borsa di studio fosse concessa a qualche studioso disposto a rielaborare il materiale sociologico raccolto e interpretato da W. Schmidt, un grande contributo si porterebbe a quell'integrazione reciproca fra etnologia, sociologia e storia delle religioni che frequentemente viene auspicata.⁸⁶

⁸⁶ Segnaliamo: H. REIMANN (ed.), *Soziologie und Ethnologie, zur Interaktion zwischen zwei Disziplinen*. Beiträge zu einem Symposium aus Anlass des 80. Geburtstages von W.E. Mühlmann. Westdeutscher Verlag, Opladen 1986.

Altra proposta che emerge dallo studio del nostro autore è questa: incrementare gli sforzi degli uomini di fede che si occupano dei popoli primitivi e in via di sviluppo, per raccogliere e comunicare le esperienze di modernizzazione che salvano o che corrompono i valori universali e quelli specifici che tali popoli coltivano da sempre. Questo impegno corrisponde all'avvertimento col quale abbiamo incominciato il nostro discorso: la promozione umana globale di tutti gli uomini sotto il profilo non solo economico ma anche etico-giuridico, affinché la fratellanza umana non resti un proposito evanescente e retorico, ma diventi un fatto compiuto, grazie alle conoscenze che la ricerca scientifica può fornirci, al di fuori di circostanze polemiche occasionali.

II

LO STUDIO DELLA CULTURA PRIMORDIALE

VITTORIO MACONI

Mi sia consentito di introdurre la mia relazione ritornando col ricordo agli anni in cui fui allievo di padre W. Schmidt, dal 1946 al 1949, presso l'università di Fribourg. Avevo studiato in precedenza il suo *Manuale di storia comparata delle religioni* e avevo ascoltato sul medesimo soggetto le lezioni del suo confratello prof. Michele Schulien, durante il corso teologico presso la Pontificia università lateranense di Roma. La sua costruzione storico-religiosa mi aveva conquistato come aveva conquistato gran parte del mondo cattolico italiano, dal momento che l'insegnamento di padre Schmidt era parte del corso di teologia fondamentale, o apologetica, nei seminari e nelle università pontificie.

L'incontro con padre Schmidt fu per me un avvenimento. Durante i corsi universitari non ho avuto modo di ascoltare lezioni dedicate esplicitamente alla metodologia etnologica né ai temi della dinamica storica religiosa, giacché i suoi corsi di quegli anni avevano contenuti monografici alquanto disparati.

A proposito delle sue lezioni universitarie ricordo la mia continua ammirazione: padre Schmidt dimostrava una vastissima e precisa conoscenza di fonti etnografiche e di testi etnologici, esponeva gli argomenti con scioltezza e sicurezza e soprattutto con convinzione, lontano da atteggiamenti di autocompiacimento.

All'inizio del quarto semestre da quando mi ero iscritto all'università, l'ultimo dell'insegnamento di p. Schmidt in qualità di professore ufficiale di etnologia, gli chiesi un soggetto per la mia tesi di dottorato. Egli accondiscese alla mia domanda e mi

assegnò il tema del totemismo australiano. Sei mesi più tardi esposi la mia situazione al suo successore, il prof. G. Hölzker, il quale, con un sorriso in parte di benevolenza e in parte di commiserazione, mi disse: «Caro amico, questo tema non è cosa di principianti (veramente disse “da ragazzi”), come te»; mi consigliò di abbandonare l'argomento al quale avevo dedicato mesi di lettura e di studio e mi propose un altro tema meno teorico; non solo, ma mi invitò a non continuare gli studi presso la stessa università e mi chiese di frequentare per la durata di almeno un anno un'altra sede universitaria per ascoltare altre voci, prendere conoscenza di altri metodi nello studio dell'etnologia, onde non correre il rischio di diventare «discipulus unius magistri». Cosa che poi ho fatto con l'iscrizione all'università di Parigi.

Quell'ormai lontano intervento del prof. Hölzker provocò l'inizio di una parziale crisi delle mie certezze acquisite e stimolò la curiosità e l'attenzione per le molte vie percorse dalla scienza etnologica. Ciò non ha minimamente intaccato la mia venerazione verso la persona di p. Schmidt, ma ha scosso la mia antica quasi incondizionata adesione alle sue costruzioni sia metodologiche che contenutistiche.

Non è mio compito recensire criticamente le reazioni che la sua vastissima, ricca e impegnata produzione scientifica, comprendente la linguistica, l'etnologia e la storia delle religioni,¹ ha provocato fra gli studiosi sia quand'egli era ancora in vita che dopo la sua morte: mi basta ricordare che taluni studiosi hanno espresso consenso, altri dissenso e molti critiche. Mi sembra tuttavia incontestabile che a p. Schmidt debba essere riconosciuto il merito di grande studioso che ha cercato a modo suo di capire e di spiegare le vie della cultura nella storia dell'uomo. Il suo studio delle vicende storiche dell'etnologia, la sua incessante critica, anche aggressiva, delle teorie evoluzionistiche, la sua decisa adesione alla concezione storica dell'etnologia e la sua costante tensione per una seria e fondata documentazione a sostegno delle sue teorie e delle risposte ai problemi affrontati, testimoniano una volontà di perseguire un sapere critico mirante a una conoscenza universale, in funzione

¹ Per l'elenco delle pubblicazioni di p. Schmidt cf. F. BORNEMANN, *Verzeichnis der Schriften von W. Schmidt S.V.D.*, 1868-1954, in «Anthropos», 49 (1954), pp. 385-432.

non della informazione ma della comunicazione, orientando conoscenze e problemi verso soluzioni che impongono il riconoscimento della presenza di autentiche forme di cultura anche in quello che in passato veniva chiamato il mondo dei primitivi. Ciò merita particolare attenzione quando si pensa che p. Schmidt ha lavorato nel campo dell'etnologia senza le premesse di una specifica formazione accademica ufficiale. Accettato, discusso o combattuto, p. Schmidt ha conquistato il diritto di ampia citazione fra coloro che contano nella storia dell'etnologia.

Il compito mio è più semplicemente quello di fare un'attuale rivisitazione di uno specifico soggetto di fondamentale importanza nell'opera di p. Schmidt, quello cioè della «cultura primordiale» (brutta traduzione italiana della *Urkultur* della lingua tedesca), alla quale egli ha attribuito alta pregnanza di valori e di forza nella genesi delle altre forme di cultura proprie del cosiddetto mondo primitivo.

P. Schmidt non è apparso sulla scena della scienza etnologica come miracolosa meteora: vi è entrato nella scia dell'incipiente scuola storico-culturale, nata in Germania durante gli ultimi anni del secolo scorso e affermata nel mondo culturale germanofono quale corrente antagonista e in certo senso alternativa alle scuole evoluzioniste sino allora dominanti.

Rivendicando all'etnologia il carattere di scienza eminentemente storica, i rappresentanti della scuola storico-culturale (Frobenius, Graebner, Ankermann, Foy, p. Schmidt) hanno elaborato il concetto di ciclo culturale, cioè di un organico complesso culturale o forma di cultura, e spiegato la presenza di un medesimo ciclo culturale in differenti aree geografiche anche tra loro distanti, attribuendola a fenomeni di migrazione di popoli o di diffusione sia di singoli elementi che di interi complessi culturali. Gli stessi studiosi hanno elaborato anche una classificazione dell'ordine cronologico dei cicli culturali, cioè il concetto di strato culturale, sostenendone la sovrapposizione genetica a partire da uno o più strati culturali assolutamente primitivi e originari.

Con un tale metodo essi erano convinti di attribuire un significato oggettivo ai dati etnologici nella prospettiva della storia delle culture, contro un significato degli stessi legato a valutazioni psicologiche e soggettive come quelle degli evoluzionisti.

A distanza di pochi anni dalle prime affermazioni della scuola storico-culturale, p. Schmidt ne divenne attivo e originale rappresentante, come testimoniano le esaltanti lodi da lui scritte nel suo

manuale di metodologia etnologica riguardo a un omologo lavoro che Graebner aveva pubblicato nel 1911.²

P. Schmidt, in un certo senso, ha radicalizzato sia il metodo storico-culturale che il contenuto di esso, valicando la dimensione continentale e intercontinentale che gli altri studiosi avevano considerato, per passare a una dimensione planetaria, concentrando una grande parte dei suoi interessi di ricerca e di studio sui cicli o cerchi culturali più primitivi, considerati espressioni regionali di una comune cultura che classifica come «primordiale» (Urkultur), laddove gli altri studiosi avevano parlato al plurale di culture primitive, e privilegiando lo studio del contenuto religioso delle culture e particolarmente di quello della cultura primordiale.

A orientare la sua predilezione verso le culture più semplici e primitive, e in esse verso il fenomeno religioso, oltre all'attrattiva della ricerca scientifica, ebbe un non trascurabile peso la sua condizione di missionario cattolico, stimolato dalla scoperta della tesi del monoteismo primitivo dell'antropologo A. Lang presso popolazioni veramente primitive.³ Nel 1902 infatti p. Schmidt ebbe occasione di ascoltare una conferenza dell'indologo austriaco L. von Schröder che illustrò la tesi di A. Lang sulla fede in un essere supremo presso popolazioni primitive. Prova ne sono l'entusiasmo con cui pochi anni dopo lo stesso p. Schmidt si è espresso a proposito di Lang e persino della sopracitata circostanza,⁴ e l'esistenza di un questionario preparato da p. Schmidt e da lui fatto inviare ai missionari, unitamente a un invito a collaborare alla neo-fondata rivista «Anthropos» (1906), onde fornire loro un aiuto a condurre convenientemente ricerche etnografiche presso le popolazioni da loro evangelizzate; nel questionario erano esplicitamente formulate domande circa l'esistenza della fede in un Essere supremo creatore e provvidente e del suo culto.⁵

² W. SCHMIDT, *Manuale di metodologia etnologica*, Milano 1949, pp. 35-38.

³ A. LANG scriveva: «We shall show that certain low races are as monotheistic as some christians, they have a supreme Being and the distinctive attributes of Deity are not by them assigned to other beings, further than as christianity assign them to the Angels, Saints, the devil and, strange as it appears, among savages, to mediating sons»: *Making of Religion*, London 1900, p. 167.

⁴ Nel lavoro su *L'origine de l'idée de Dieu* p. SCHMIDT scrive: «L'Auteur de ces lignes se trouvait parmi les auditeurs et y entendit pour la première fois de la nouvelle théorie de Lang»; cf. «Anthropos», 3 (1908), p. 563.

⁵ Le domande erano le seguenti: «Gibt es einen Gott der mächtiger ist als die übrigen? Gibt es einen Welt schöpfer und Mythen über die Welt schöpfung kümmerst sich der Höchste Gott um Kleine irdische Vorgänge?»; cf. K.J. RIVINIUS, *Die Anfänge des «Anthropos»*, St. Augustin 1981, p. 36.

Nel suo primo lavoro etnologico, *Die moderne Ethnologie - L'Ethnologie moderne*, in «Anthropos», 1 (1906), p. Schmidt non parla ancora di cultura primordiale. Tuttavia in un volume della stessa annata di «Anthropos», scrivendo la recensione del libro di mons. A. Le Roy, *Les Pygmées Négrilles d'Afrique et Négritos d'Asie*, pubblicato a Tours l'anno precedente, dimostra chiaramente di avere già in mente la cultura primordiale. Egli vi afferma che la cultura dei pigmei è fra le più arcaiche finora conosciute e che essa possiede un'importanza fondamentale per la ricerca dell'origine della cultura e della religione.⁶ Infatti, con toni di grande apprezzamento giudica il lavoro di Le Roy un'opera magistrale, il cui valore sorpassa quello di tutti i libri scritti sino allora su quei popoli, e dichiara che la cultura dei pigmei, assai semplice e ancora immune da contaminazioni con altre culture, e la loro religione, fondata sulla fede in un Dio sovrano oggetto di venerazione, di offerte e di sacrifici, sono una testimonianza attendibile della condizione veramente antica dell'umanità. Qui semplicità culturale e arcaicità vengono implicitamente accoppiate a primordialità.

Il primo, esplicito uso del termine «cultura primordiale» (Urkultur) si incontra nel primo grande lavoro di p. Schmidt, *L'origine de l'idée de Dieu*,⁷ nel quale, oltre a una ripetizione di molta parte della storia dell'etnologia presentata in *Die moderne Ethnologie*, c'è un annuncio della sua grande opera *Der Ursprung der Gottesidee*. A partire da questo momento «cultura primordiale», usata al plurale in relazione ai cicli culturali più primitivi e al singolare, ricorre sia in grandi monografie dedicate a singoli temi e a importanti sintesi, sia in articoli scientifici scritti per essere pubblicati in riviste specialistiche, sia in saggi divulgativi destinati a un pubblico teoricamente disparato, ma prevalentemente di credenti.

La cultura primordiale occupa il primo posto nello schema generale della storia della cultura elaborato da p. Schmidt. Tale schema è composto di quattro gradi culturali la cui misura è legata alla semplicità o complessità degli elementi della cultura stessa: i quattro gradi sono anche strati o stadi culturali. Il primo è quello *primitivo* proprio delle società di semplici cacciatori-raccoglitori; quello seguente, chiamato *primario*, è proprio delle società presso le quali l'invenzione di tecniche e la pratica di interventi artificiali

⁶ Cf. «Anthropos», 1 (1906), pp. 389-392.

⁷ «Anthropos», 3 (1908).

sulla natura hanno dato luogo alla coltivazione della terra, all'allevamento degli animali e a un complesso sistema di caccia collettiva; il terzo, chiamato *secondario*, risulta dall'incrocio delle culture del grado precedente con la conseguente creazione di condizioni culturali molto più complesse; il quarto, denominato *terziario*, è proprio delle antiche società d'Europa, d'Asia e d'America.

Nella sua ricerca p. Schmidt ha prediletto le culture del grado o stadio primitivo usando per esse l'aggettivo «primordiale». La cultura primordiale (Urkultur) è una sua costruzione in qualche misura unitaria, ricavata dalle concordanze di contenuto ergologico-economico (semplice caccia e raccolta), sociale (famiglia monogamica quale elemento base della società) e religioso (fede e culto di un Essere supremo, monoteismo), presenti nelle culture del grado o stadio primitivo comprendente i cicli culturali dei pigmei e dei pigmoidi, quello delle regioni australi con i tasmaniani, gli australiani e i fuegini e quello delle popolazioni indigene dell'Asia settentrionale, dell'America nord-orientale e di alcune piccole unità etniche indigene della California.

«In essi noi troviamo ancora oggi quegli stadi primordiali dello sviluppo umano che risalgono a tempi più remoti... e che ci trasportano aldilà del tempo rischiarato dalla luce della storia, in quelle epoche lontane che ora possiamo intuire soltanto dai pochi e ben poveri resti della preistoria».⁸

La cultura primordiale non è una costruzione di p. Schmidt che accomuni in un'unica, identica e indiscriminata condizione di semplicità culturale e di arcaicità tutte le sopradette culture, come alcuni fra i suoi critici talvolta hanno scritto in base, forse, più a quanto hanno sentito dire che in base a una diretta lettura delle sue opere e specialmente di quelle più ponderose, per la cui preparazione p. Schmidt ha analizzato con attenzione e scrupolosità le fonti etnografiche di cui poteva disporre.

È tuttavia doveroso notare che nella sua costruzione della cultura primordiale p. Schmidt ha privilegiato quella dei pigmei, attratto dalle sue caratteristiche di purezza morale e religiosa, ma anche perché convinto che essa rappresentasse una cultu-

⁸ Cf. W. SCHMIDT, *L'anima dei primitivi*, Roma 1931, p. 12.

ra più antica tra tutte quelle dei cicli culturali più primitivi, come risulta dal suo primo lavoro sui pigmei pubblicato nel 1910.⁹ Già il titolo: *La posizione dei pigmei nella storia dello sviluppo dell'uomo*, è significativo a questo riguardo, poiché «uomo» usato al singolare corrisponde a umanità. Inoltre si tenga presente che per p. Schmidt i pigmei rappresentano le ultime sopravvivenze della più antica umanità e che a dimostrazione di ciò egli cita la loro bassa statura, la forma particolare dei loro capelli e l'uso di strumenti esclusivamente lignei per la caccia (arco e freccia), da lui considerati più antichi di quelli di pietra e, evidentemente, di quelli di ferro.¹⁰

Anche in tutti gli studi successivi p. Schmidt non ha modificato la sua visione della cultura dei pigmei: nuove fonti etnografiche, talune di origine missionaria, gli hanno anzi offerto ulteriore materiale per quanto riguarda la purezza morale e religiosa della loro cultura.¹¹

Allo scopo di ottenere una documentazione convenientemente estesa e sicura organizzò missioni di ricerca affidandone il compito a missionari preparati e formati alla sua scuola, tra i quali P. Schebesta, M. Gusinde, W. Koppers, M. Vanoverbergh, P. Schumacher, V. Lebzelter.

Per capire il significato della cultura primordiale nel pensiero di p. Schmidt è importante osservare in quali contesti egli usi l'aggettivo primordiale. Nella sua vastissima produzione etnologica e etnologico-religiosa «primordiale» ricorre congiunto agli elementi della cultura con significato di semplicità strutturale degli stessi: nel suo manuale di etnologia generale, *Popoli e*

⁹ *Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen*, Stuttgart 1910.

¹⁰ Cf. *Die Stellung der Pygmäenvölker...*, p. 2 ss.

¹¹ P. Schmidt ha utilizzato spesso fonti etnografiche di origine missionaria senza però un controllo critico delle stesse. Sosteneva che i missionari se convenientemente preparati (anche a questo scopo fondò «Anthropos»), grazie alla loro conoscenza delle lingue indigene e alla loro assidua frequentazione delle popolazioni native, potevano essere in grado di condurre serie indagini etnografiche sulle culture primitive. A riguardo dei pigmei dell'Africa, purtroppo egli è incappato in una spiacevole disavventura con l'utilizzazione di un lavoro, talvolta citato nel suo quarto volume sull'origine dell'idea di Dio, di p. H. TRILLES (*Les Pygmées de la forêt équatoriale*, Paris-München 1934) i cui contenuti successivamente non sono risultati del tutto attendibili. Cf. K. PISKATY, *Ist da Pygmäenwerk von Henry Trilles eine zuverlässige Quelle?*, in «Anthropos», 52 (1957), pp. 33-48.

culture,¹² vengono esposte le «forme primordiali della famiglia, dello Stato, dell'economia»; un suo denso volume è dedicato alle forme primordiali della proprietà;¹³ sono numerosissime poi e di differente livello le pubblicazioni con il titolo «religione primordiale».

Primordiale ricorre anche congiunto a *tempo*, considerato in assoluto (Urzeit), come il più antico tempo della cultura, e a *stadio* come primo in rapporto a tutto lo sviluppo della cultura. Per cui primordiale si identifica con originario, con la prima origine (Ursprung) della cultura non in senso statico bensì dinamico. In tal modo la cultura primordiale nella costruzione di p. Schmidt invade e penetra, quale realtà originaria e originante, il tempo e lo spazio anche delle altre culture successive e diventa, in una certa misura, modello con il quale confrontare l'autenticità di tutte le culture, stante la concezione monogenetica della cultura che collima con quella derivante a p. Schmidt dalle fonti religiose che hanno ispirato la sua scelta di vita.

Non sorprende che p. Schmidt nella sua costruzione della cultura primordiale abbia poi, per così dire, concentrato gran parte dei suoi sforzi di ricerca e di studio sulla religione classificandola come monoteismo primordiale (Urmonotheismus), intendendo il termine in senso relativamente genuino. P. Schmidt si esprime apertamente in questo senso già nel suo primo studio sui pigmei, nel quale parla di un loro chiaro riconoscimento della fede e di una sicura venerazione dell'Essere supremo al quale tutto sottostà e al quale tutti gli esseri sono soggetti, per cui c'è motivo di affermare che si tratta di un vero monoteismo appena offuscato da forme antropomorfe.¹⁴ Alla illustrazione del monoteismo primordiale delle culture dei differenti cicli culturali più primitivi p. Schmidt ha dedicato una parte assai consistente, sei volumi, della sua opera monumentale sull'origine dell'idea di Dio; alla sua ragionata dimostrazione ha consacrato interi capitoli del suo manuale scientifico di Storia delle religio-

¹² Cf. *Völker und Kulturen*. Erster Teil: *Gesellschaft und Wirtschaft*, Regensburg 1924.

¹³ Cf. *Das Eigentum auf den ältesten Stufen der Menschheit*. Vol. I *Das Eigentum in den Urkulturen*, Münster i. W. 1937.

¹⁴ Cf. *Die Stellung der Pygmäenvölker...*, pp. 242, 249.

ni;¹⁵ per la sua divulgazione ha scritto un numero grandissimo di saggi che qui sarebbe troppo lungo elencare.

P. Schmidt non si è limitato ad affermare l'esistenza del monoteismo primordiale sulla base di una documentazione etnografica non deliberatamente selezionata, ma si è spinto anche alla ricerca del fondamento di esso assegnandolo a un pensiero logico causalistico nella linea di A. Lang, ed ancora molto oltre, invocando persino la rivelazione di Dio in base a una molto personale lettura di alcuni tratti della mitologia dei popoli con cultura primordiale.¹⁶ Sorprende non poco che p. Schmidt abbia scritto tutto questo nel 1911, cioè agli inizi della sua carriera etnologica e disponendo di una non abbondantissima bibliografia in proposito; ma ancor più sorprende la sua persistenza nel sostenerla durante tutta la sua lunga attività di etnologo.¹⁷

Sento tuttavia il dovere di dichiarare che, durante gli ultimi anni del suo insegnamento, a una mia esplicita domanda a proposito della rivelazione primordiale rispose che non la considerava più una tesi bensì soltanto *un'ipotesi di studio*.

La consequenzialità di p. Schmidt nel collegare il suo discorso sulla cultura primordiale, ma soprattutto quello del monoteismo primordiale, con il discorso biblico com'era allora letto, è in linea con il suo mai nascosto intendimento di percorrere il cammino dell'etnologia, e particolarmente quello dell'etnologia religiosa, anche in funzione apologetica cristiana contro le teorie evoluzionistiche. Con ciò egli si è collocato in una posizione originale, lontana da quelle degli altri rappresentanti dell'etnologia storico-culturale, i quali non hanno mai affrontato il tema del monoteismo primordiale, e distante anche dalla tesi di A. Lang che non esclude altre forme di credenze e di culti presso i popoli veramente primitivi accanto alle credenze di un Essere supremo. D'altro canto, il suo assillo della ricerca dell'origine

¹⁵ Rispetto alla dimostrazione, il titolo tedesco del volume è più categorico dei titoli delle numerosissime sue traduzioni, compresa quella italiana: esso infatti suona *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte: Ursprung und Werden der Religion: Theorien und Tatsachen*, Münster i. W. 1930.

¹⁶ Cf. *Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarung Gottes*, in: G. ESSER - J. MAUSBACH (ed.), *Religion, Christentum, Kirche*, München 1911, pp. 479-634.

¹⁷ Su tutta la questione del monoteismo e della rivelazione primordiale cf. i lavori critici di V. PAJAK, *Urreligion und Uroffenbarung bei P. W. Schmidt*, St. Augustin 1978; E. BRANDEWIE, *Wilhelm Schmidt and the Origin of the Idea of God*, Lanham-N.York 1983.

della cultura e della religione, per poi spiegarne l'evoluzione, paradossalmente lo avvicina più alle istanze dei padri fondatori dell'etnologia evoluzionista che a quelle degli attuali cultori della scienza etno-antropologica.

R. Heine-Geldern, professore all'università di Vienna, acuto e critico seguace dell'etnologia storico-culturale, mai però identificatosi con la corrente creata da p. Schmidt e nota come Scuola di Vienna, ha scritto che l'etnologia ha un debito grande verso p. Schmidt per l'impulso da lui dato agli studi etnologici, per l'organizzazione di ricerche etnografiche sul campo e per le sue teorie; mentre ben poco delle sue costruzioni della storia della cultura gli è sopravvissuto.¹⁸

Anche gli allievi di p. Schmidt, compresi alcuni suoi confratelli missionari etnologi, chi più chi meno, hanno assunto una certa distanza dalle sue posizioni teoriche sia per quanto si riferisce agli schemi dei cicli culturali, che per quanto riguarda specificatamente alcuni aspetti della cultura primordiale e del monoteismo primordiale. In questa circostanza non intendo affrontare il discorso sul destino delle teorie di p. Schmidt: ciò richiederebbe lunghe citazioni di nomi di persone, di titoli, di pubblicazioni e di giudizi.¹⁹ Mi limito a indicare alcune mie meditate critiche considerazioni che, pur riflettendo giudizi espressi da etnologi, antropologi culturali e antropologi sociali, sono principalmente maturate in me in seguito a un'attenta, rinnovata lettura delle opere più importanti, impegnative e significative di p. Schmidt.

Di p. Schmidt non può essere dimenticato il merito dell'apporto all'affermazione del carattere storico dell'etnologia e del diritto dei popoli primitivi a essere considerati non oggetto ma soggetto della storia, della difesa della dignità di tutte le culture comprese quelle più semplici, del rifiuto motivato sulla base delle esperienze culturali dei popoli di livello etnologico di derivare la religione esclusivamente dall'irrazionalismo, infine l'apporto nella polemica (talvolta aggressiva ed esagerata) contro l'evoluzionismo, in nome dei fatti culturali che non ne suffragano le teorie.

¹⁸ Cf. *One Hundred Years of Ethnological Theories in the German Speaking Countries*, in «Current Anthropology», 5 (1964), p. 413.

¹⁹ La fortuna critica delle teorie di p. Wilhelm Schmidt è accuratamente analizzata nel saggio del prof. Hugo Huber in questa stessa pubblicazione (pp. 157-187) [NdC].

Di p. Schmidt ritengo invece criticabili sia la rigida costruzione generale della storia della cultura e delle società primitive, che in realtà è una ricostruzione, sia talune interpretazioni di specifici aspetti o elementi culturali, specialmente di quella che egli chiama cultura primordiale. Mi limito a pochissimi cenni, riferendomi per esempio al modo com'egli ha condotto l'esame della successione delle culture dentro lo schema dei cicli e degli strati culturali. Tale schema ha le caratteristiche di un'armonica composizione, la quale sembra dovuta più all'esigenza di un ordine mentale dello studioso che alla realtà delle stesse culture.

Le culture e i loro elementi vi sono infatti presenti come estratte dal contesto vivo delle società, nelle quali invece usanze, istituzioni, credenze e culti si compenetrano vitalisticamente a formare un sistema unitario dinamicamente operante. Inoltre la costruzione della storia delle culture, cioè della loro origine e del loro sviluppo ed evoluzione, segue una linea orizzontale, confrontando semplicità e complessità per stabilirne la precedenza e la successione, senza prestare conveniente attenzione alla linea verticale del confronto con la preistoria e l'archeologia. Non è pertanto una sorpresa che la teoria e i contenuti dei cicli culturali siano stati abbandonati o quasi dagli studiosi contemporanei.

Questo discorso si applica anche alla cultura primordiale e alla religione primordiale. P. Schmidt ha sostenuto una necessaria e universale corrispondenza tra semplicità culturale e primordialità, tra una caratteristica che ha rapporto con la morfologia della cultura e una che ha rapporto con la cronologia della cultura. E per quanto p. Schmidt abbia scritto sempre che si tratta di semplicità e di primordialità rapportabili a quanto le attuali conoscenze consentono di affermare, rimane il fatto che egli accoppia l'una e l'altra con il tempo della prima origine. Affermare che la semplicità culturale con tutte le varianti presenti presso le singole popolazioni dei cicli culturali più primitivi è sopravvivenza, non solo di remote epoche lontane ma delle prime origini quasi in senso assoluto, è difficilmente accettabile, a meno di supporre fenomeni di perpetua stasi culturale che le nostre conoscenze delle stesse culture escludono.

Il discorso di p. Schmidt sulla cultura primordiale affascina ma non convince: affascina perché sono associate tecnolo-

gia poverissima, economia ancora «predatoria», famiglia monogamica come originaria forma di organizzazione politica, parità dei diritti dei due sessi e religione fondata sulla fede e il culto di un Essere supremo. Tutte queste realtà non sono presenti in tutte le culture classificate come espressioni regionali della cultura primordiale, e non lo sono, in uguale misura e maniera, neppure nella cultura dei pigmei, considerata da p. Schmidt quella che più e meglio rappresenta la prima fase della cultura primordiale. Non convince perché è una semplificazione della realtà onde ricavare un'esaltazione della cultura primordiale.

La semplificazione è maggiormente evidente nell'affermazione del monoteismo primordiale, certamente non per colpa d'una pigrizia nel lavoro di documentazione da parte di p. Schmidt, ma per un uso di essa alla luce di una visione teocentrica della religione delle popolazioni appartenenti ai cicli culturali più primitivi, per le quali invece la fede e il culto religiosi sono finalizzati al conseguimento di una salvezza totalmente immanente nella loro storia quotidiana, e per la presenza nell'interpretazione di istanze apologetiche della dottrina biblico-cristiana. Cosicché nella teoria di p. Schmidt il monoteismo primordiale appare come qualcosa di forzato, pieno di incertezza e talvolta di equivoci sul piano contenutistico e funzionale. E, ciò nonostante, p. Schmidt ha continuato a sostenerne l'autenticità in base a quanto emergeva dalla documentazione scientifico-etnografica.²⁰ Egli si era atteso che i suoi missionari-etnologi gli avessero portato e offerto prove definitivamente valide: queste vennero ma non nella misura da lui sperata ed attesa, come risulta da una testimonianza di p. Schebesta.²¹

Anche con la sua teoria della cultura primordiale p. Schmidt ha reso un servizio alla dimostrazione della presenza di valori di autentica civiltà nel mondo dei cosiddetti primitivi, che al tempo in cui egli scriveva erano ancora considerati selvaggi.

²⁰ Cf. W. SCHMIDT, *In der Wissenschaft nur Wissenschaft*, in «Anthropos», 46 (1951), pp. 611-614.

²¹ «Ich weiss dass Schmidt seinen Theorien entsprechend, genehmer Ergebnisse von meinen Forschungen erwartet hatte, als ich bieten konnte. Die Tatsachen lagen doch einigermaassen anders. Er fügte sich und schwieg»; in: *Schmidt Studie über Totemismus der Aequatorialen Waldnegern und Pygmäen: «Anthropica»: Gesamtschrift zum 100 Geburtstag von P. Wilhelm Schmidt* (1968).

III

LE POPOLAZIONI DI PASTORI NELL'OPERA DI WILHELM SCHMIDT

JOSEPH HENNINGER

1. Rappresentazioni e concezioni dei popoli-pastori (nomadi) nel corso della storia

Per le popolazioni sedentarie, di città e paesi, i nomadi sono sempre stati qualcosa di estraneo e spesso sospetto. Le descrizioni e le definizioni di tali popoli nelle fonti scritte attribuite a gruppi sedentari sono formulate in gran parte con accenti negativi: i nomadi non praticano alcuna coltivazione, non abitano in case fisse, i loro cibi, il loro vestiario e il loro modo di vita è diverso da quello dei residenti che è considerato nella norma. Tutto ciò vale sia per gli autori classici dell'antichità, greci e romani,¹ che per gli autori delle culture del medio Oriente, si tratti di documenti cuneiformi della Mesopotamia o ittiti, oppure della letteratura egizia.² Un testo sumero del terzo millennio a.C. descrive così l'abitante della steppa (l'amorrita dell'ovest visto dalla Mesopotamia):

¹ Documentazione in L. VAJDA, *Untersuchungen zur Geschichte der Hirtenkulturen*, Wiesbaden 1968 (recensione di J. Henninger: «Anthropos», 66 [1971], pp. 249-256), in particolare pp. 19-26; P. BRIANT, *État et pasteurs au Moyen-Orient ancien*, Cambridge, London and New York 1982 (recensione di J. Henninger: «Anthropos», 79 [1984], pp. 272-274), in particolare pp. 3, 6, 9-34, 42-56.

² Documentazione in VAJDA, *Untersuchungen...*, pp. 19s, 23s; BRIANT, *État...*, pp. 34-56 passim; J. HENNINGER, *Über Lebensraum und Lebensformen der Frühsemiten*, Köln und Opladen 1968, p. 23s; inoltre: F. MALBRAN-LABAT, *Éléments pour une recherche sur le nomadisme en Mésopotamie au premier millénaire av. J.C.*, I: «L'image du nomade», in «Journal Asiatique», 268 (1980), pp. 11-33 (sunto: «Anthropos», 76 [1981], p. 872s).

L'arma è la sua compagna...
egli non conosce sottomissione,
egli mangia carne cruda,
egli non ha una casa nella vita,
egli non seppellisce un suo compagno morto.³

Qui si esprime il disprezzo del cittadino per il nomade e, accanto a espressioni più o meno giuste (carattere guerriero, mancanza di ordine statale nel senso di una cultura cittadina, modo di vita non stanziale), si incontrano anche pregiudizi e distorsioni, cliché tipici della concezione dei barbari, simili a quelli che si possono incontrare, dopo l'antichità, nel romanzo tardo-greco, e che in parte si sono conservati fino all'epoca moderna.⁴ Queste impressioni negative sono state rafforzate e accentuate in senso unilaterale dai continui e cruenti scontri con le popolazioni nomadi: si possono citare in proposito le invasioni degli sciiti in Asia anteriore, che sono documentate nell'Antico Testamento e negli autori classici;⁵ le lotte dei cinesi con i popoli della steppa occidentale e settentrionale;⁶ le spedizioni di conquista degli unni⁷ e più tardi dei mongoli,⁸ coronate da incredibile successo in tempi relativamente brevi. Tutto ciò ha anche contribuito a far connotare sommariamente le popolazioni nomadi con una natura selvaggia e aggressiva, mentre in realtà esse spesso erano solo costrette a difendersi

³ Inizialmente pubblicato da E. CHIERA, *Sumerian Religious Texts*, Upland, Pa., 1924; ID., *Sumerian Epics and Mythos*, Oriental Institute Publications, 15; Chicago 1934; cf. R. BORGER, *Handbuch der Keilschriftliteratur I*, Berlin 1967, p. 47, nota 58: Martu-Mythos; HENNINGER, *Lebensraum und...*, p. 23s con nota 72-73; M. LIVERANI, *Per una considerazione storica del problema amorreo*, «Oriens Antiquus», 9 (1970), pp. 5-27, part. pp. 22-26 (sunto: «Anthropos», 66 [1971], p. 959).

⁴ Documentazione in J. HENNINGER, *Ist der sogenannte Nilus Bericht eine brauchbare religionsgeschichtliche Quelle?*, in «Anthrops», 50 (1955), pp. 81-148, part. p. 95s, e la documentazione ivi citata. Sul presunto mangiare carne cruda cf. *ibidem*, pp. 125-144; vedi inoltre: L. VAJDA, *Traditionelle Konzeption und Realität in der Ethnologie*, in: *Festschrift für Ad. E. Jensen*, München 1964, II, pp. 759-790, part. pp. 767-769.

⁵ VAJDA, *Untersuchungen...*, p. 19s; BRIANT, *Etat...*, pp. 190-193.

⁶ VAJDA, *Untersuchungen...*, p. 20s.

⁷ F. ALTHEIM, *Geschichte der Hunnen*, 5 Bände, Berlin 1959; cf. anche VAJDA, *Untersuchungen...*, p. 21.

⁸ Vedi VAJDA, *Untersuchungen...*, p. 632a (Index s.v. Mongolen); B. SPULER, *Geschichte der Mongolen*, Zürich und Stuttgart 1968; cf. anche nota 97.

dalle intrusioni dei grandi stati nel loro ambiente vitale.⁹ Data questa concezione, mancavano ampiamente i presupposti per una maggiore penetrazione nella cultura dei nomadi e in particolare nel loro mondo spirituale.

Molto lentamente questo atteggiamento è cambiato e si è iniziato ad attribuire ai nomadi un ruolo positivo nella storia della cultura. Il fenomeno è notevole già in certe speculazioni di autori classici,¹⁰ nel medioevo principalmente attraverso lo storico magrebino Ibn Khaldûn (1332-1405),¹¹ e nella scienza europea particolarmente a partire dal XVIII secolo.¹² Per molto tempo rimase dominante la «teoria dei tre stadi», secondo la quale lo sviluppo di tutta l'umanità si sarebbe svolto in tre fasi: 1) economia di caccia e raccolta; 2) allevamento di bestiame da parte dei nomadi; 3) agricoltura e stanzialità¹³ — una teoria questa che fu abbandonata solo molto lentamente, anche se un numero sempre maggiore di conoscenze etnografiche ne dimostrava da tempo l'insostenibilità.¹⁴ Nel XIX secolo si giunse se ad ammettere una «biforcazione», uno sviluppo autonomo dell'allevamento nomadico di bestiame e di una primitiva forma di coltivazione a partire da un primitivo stadio comune di caccia e raccolta.¹⁵ Eduard Hahn (1856-1928) portò nella discussione punti di vista completamente nuovi, secondo i quali il nomadismo e l'allevamento di bestiame sono degli sviluppi tardivi, sorti dall'agricoltura, che hanno avuto luogo in Asia posteriore: le prime cause che indussero all'allevamento di bestiame furono di carattere religioso. Questa teoria fu molto criticata per il suo legame con idee panbabilonesi e con altre discutibili posizioni, ma in seguito fu parzialmente riabilitata.¹⁶

⁹ VAJDA, *Untersuchungen...*, pp. 19-24 passim; BRIANT, *Etat...*, pp. 19-25, 35-56 passim, 152-179, 190-193, 237; HENNINGER, in «Anthropos», 79 (1984), pp. 272b-273b.

¹⁰ VAJDA, *Untersuchungen...*, pp. 37-46; BRIANT, *Etat...*, pp. 105-108.

¹¹ VAJDA, *Untersuchungen...*, pp. 47-50.

¹² VAJDA, *Untersuchungen...*, pp. 25-34, 50-96 passim.

¹³ VAJDA, *Untersuchungen...*, pp. 50-55; cf. anche sopra, nota 10; F.L. KRAMER, *Eduard Hahn and the End of «Three Stages of Man»*, in «The Geographical Review», 57 (1967), pp. 73-82 passim.

¹⁴ VAJDA, *Untersuchungen...*, pp. 51-53; KRAMER, *Eduard Hahn...*, pp. 77-82.

¹⁵ VAJDA, *Untersuchungen...*, p. 51; in certo senso anche L.H. Morgan nonostante il suo schema di sviluppo generalmente rigoroso (*ibidem*, p. 52).

¹⁶ VAJDA, *Untersuchungen...*, pp. 55-58; vedi anche: KRAMER, *Eduard Hahn...*, pp. 73-89, part. pp. 82-89 (non tratta però esplicitamente la formazione dell'allevamento di animali secondo la concezione di Eduard Hahn).

Una conseguenza positiva di questo aumentato interesse verso le popolazioni nomadi dell'Asia e dell'Africa nella letteratura etnografica del XIX e del XX secolo è stata una più precisa delimitazione del concetto stesso: oggi infatti esiste un certo accordo nel definire *nomadi* non tutti coloro che non sono sedentari, ma solo i gruppi per i quali l'allevamento di bestiame è fonte basilare di sostentamento;¹⁷ quindi l'espressione «nomadi allevatori» è tautologica e dovrebbe essere evitata. Anche se con alcune critiche, la seguente definizione di *nomadismo* potrebbe essere accettata: «una forma di economia basata sull'allevamento delle greggi che fornisce in maniera esclusiva la base della nutrizione, sia attraverso il consumo diretto dei prodotti animali, sia attraverso lo scambio di questi con prodotti dell'agricoltura. All'allevamento è anche connessa la continua mobilità dell'intera comunità, guidata dalle possibilità di pascolo che variano con le stagioni. A causa di queste frequenti migrazioni i nomadi sono costretti a vivere in tende...».¹⁸

Quando Wilhelm Schmidt iniziò ad occuparsi delle culture dei nomadi il dibattito era dominato dalle teorie evoluzionistiche del XIX secolo e dalle idee di Eduard Hahn.

2. La costituzione del ciclo culturale dei nomadi (pastori) secondo Wilhelm Schmidt

Dopo i suoi primi studi linguistici, apparsi negli anni 1899-1905,¹⁹ Wilhelm Schmidt si rivolse sempre più a proble-

¹⁷ Vedi R. HERZOG, *Sesshaftwerden von Nomaden*, Köln und Opladen 1963 (recensione di J. Henninger in «Anthropos», 61 [1966], p. 330s), pp. 9-11; *Id.*, *Sulla storia della parola «nomade» nell'epoca moderna*, in *Ethnologie und Geschichte. Festschrift für Karl Jettmar*, Wiesbaden 1983, pp. 262-271; VAJDA, *Untersuchungen...*, pp. 28-34, 501s (vedi anche: «Anthropos», 66 [1971], p. 251); D.L. JOHNSON, *The Nature of Nomadism*, Chicago 1969, part. pp. 1-19, 158-176.

¹⁸ W. HIRSCHBERG, *Wörterbuch der Völkerkunde*, Stuttgart 1965, pp. 317b-318a; si accenna agli articoli sul semi-nomadismo (165a-b), cultura di pastori (181a-b), nomadismo di pastori (181b-182a), pastorizia (182a-183a). Sulla problematica della definizione vedi Vajda e Johnson nelle opere citate.

¹⁹ Vedi: F. BORNEMANN, *Verzeichnis der Schriften von P.W. Schmidt S.V.D. (1868-1954)*, in «Anthropos», 49 (1954), pp. 385-432 [questo articolo è un indice generale numerato degli scritti di W. Schmidt, da ora indicato come *Verzeichnis* (NdC)]; nello stesso vedi anche il capitolo «Linguistische Arbeiten 1899-1905», pp. 387-389, nn. 2-9, 12, 15-21, 24-26a.

mi etnologici e storico-religiosi. Oltre a pubblicazioni fondamentali come l'articolo programmatico *Die Moderne Ethnologie*²⁰ e la serie di articoli su *L'origine de l'idée de Dieu*,²¹ i suoi lavori etnologici del decennio 1905-15 si occupano principalmente dell'Oceania e dell'Australia, dei cacciatori primitivi e dei raccoglitori;²² particolarmente interessante è l'opera sui pigmei del 1910.²³

Nel campo dell'etnologia generale Schmidt²⁴ si avvicinò sempre più, in quegli anni, alle concezioni di Fritz Graebner, assumendone in gran parte il sistema dei cicli culturali, elaborato da lui e dai suoi collaboratori. Egli tentò di introdurre una terminologia che si riferiva in modo conseguente alla struttura sociale, ma che a causa di una certa pesantezza non riuscì a imporsi. Nel primo schema dei sette cicli culturali, costruito secondo questo principio, il ciclo culturale dei nomadi non è menzionato, apparentemente perché esso, secondo Graebner, è da ricondurre al ciclo culturale «esogamico-patriarcale (= totemico)». Ben presto però Schmidt giunse a formulare una nuova concezione che apparve per la prima volta in due recensioni²⁵ del 1914 e più estesamente in un articolo pubblicato poco tempo dopo (*Totemismus viehzüchterischer Nomadismus und*

²⁰ «Anthropos», 1 (1906), pp. 134-163, 318-387, 592-643, 950-997 (*Verzeichnis*, p. 389, n. 28).

²¹ «Anthropos», 3 (1908), pp. 125-162, 336-368, 559-611, 801-836, 1081-1120; 4 (1909), pp. 207-250, 505-524, 1075-1091; 5 (1910), pp. 231-246; cf. 6 (1911), p. 1041; 7 (1912), p. 796s (*Verzeichnis*, p. 392, n. 68).

²² Vedi *Verzeichnis*, pp. 389-404, part. nn. 31, 32, 37-39, 41-42, 49-55, 57-62, 65, 67, 69-73, 75-78, 80, 81, 83-88, 90-93, 95-105, 108, 110-113, 115, 116, 118-123, 125-127, 129-136, 138-144, 146, 148, 150-153, 156-161, 163, 164, 166-168, 171-184, 186, 189-193, 195, 197, 199, 201-248, 250, 252-256.

²³ *Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen*, Stuttgart 1910; (*Verzeichnis*, p. 396, n. 132).

²⁴ *Völker und Kulturen. Erster Teil: Gesellschaft und Wirtschaft der Völker*, Regensburg 1924, pp. 77-79 (le prime versioni del testo fino a p. 192 erano apparse già fra il 1912 e il 1914, poi, in seguito alla guerra, ci fu un'interruzione; *Verzeichnis*, p. 396, n. 132).

²⁵ J. FELDMANN, *Paradies und Sündenfall. Der Sinn der biblischen Erzählung nach der Auffassung der Exegese und unter Berücksichtigung der außerbiblischen Überlieferungen*, Münster i. W. 1913; recensione: «Anthropos», 9 (1914), pp. 674-678, part. p. 677; J. HEHN, *Die biblische und die babylonische Gottesidee. Die israelitische Gottesauffassung im Lichte der Altorientalischen Religionsgeschichte*, Leipzig 1913; recensione: «Anthropos», 9 (1914), pp. 343-348, part. pp. 345, 348 (*Verzeichnis*, p. 404, nn. 252 e 253).

*Mutterrecht*²⁶): dalla cultura primordiale di caccia e raccolta si svilupparono non due ma tre culture primarie distinte e tra loro indipendenti, e cioè la cultura totemica dei cacciatori più evoluti, la cultura matriarcale dei piantatori e la cultura degli allevatori di greggi. Quest'ultima, solo brevemente descritta in questa sede,²⁷ sarà in seguito trattata approfonditamente nell'opera *Völker und Kulturen* sotto la denominazione «ciclo culturale patriarcale e della grande famiglia».²⁸

Nelle sue pubblicazioni p. Schmidt si occupò per quasi quarant'anni dei problemi dell'addomesticamento degli animali — causa del passaggio dei cacciatori ad allevatori —, dei luoghi, delle modalità e della successione in cui le singole specie furono addomesticate;²⁹ un breve riassunto di queste ricerche si trova in un testo redatto nel 1934 e apparso inizialmente in inglese, la cui redazione originale tedesca fu pubblicata postuma solo nel 1964. P. Schmidt vi sostiene che l'alleva-

²⁶ «Anthropos», 10/11 (1915/16), pp. 593-610; (*Verzeichnis*, p. 404, n. 260). Per la costituzione di un'autonoma sfera culturale dei pastori è stata determinante la conoscenza del libro di E. GROSSE, *Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft*, Freiburg i.B. und Leipzig 1896. Dopo alcuni capitoli di introduzione generale, Grosse distingue: la famiglia dei cacciatori inferiori (30-64); la famiglia dei cacciatori superiori (65-88); la famiglia degli allevatori (89-132); la stirpe dei coltivatori inferiori (133-189); la stirpe dei coltivatori superiori (190-215); la famiglia dei coltivatori superiori (216-241). Attraverso la combinazione di queste classificazioni con i cicli culturali elaborati da Fritz Graebner, Bernhard Ankermann e Willi Foy, p. Schmidt giunse alla costituzione del suo schema di cicli culturali con culture primitive, culture primarie, secondarie e terziarie.

²⁷ «Anthropos», 10/11 (1915/16), p. 607s.

²⁸ *Völker und Kulturen*, pp. 194-224 (cf. anche *ibidem*, 502-538, contributo di Wilhelm Koppers). Queste esplicitazioni erano già contenute nelle recensioni sopracitate (nota 25) («Anthropos», 9[1914], pp. 345, 348 e 677); p. Schmidt già nel 1914 aveva una chiara concezione di questo ciclo culturale.

²⁹ Delle sue pubblicazioni più tardive siano qui citate: *Das Eigentum auf den ältesten Stufen der Menschheit*, Band II: *Das Eigentum im Primär-Kulturkreis der Herdenviehzüchter Asiens*, Münster i. W. 1940 (*Verzeichnis*, p. 422, n. 535), pp. 1-8, 248-264, 304-307; Band III: *Das Eigentum im Primär-Kulturkreis der Herdenviehzüchter Afrikas*, Münster i. W. 1942 (*Verzeichnis*, p. 423, n. 549), pp. 175-228; *Rassen und Völker in Vorgeschichte und Geschichte des Abendlandes*, I, Luzern 1946 (*Verzeichnis*, p. 425, n. 572), pp. 267-285 passim; II, Luzern 1946 (*Verzeichnis*, p. 425, n. 573), pp. 9-13, 102-123 passim, 161-207 passim, 267-274; *Zu den Anfängen der Herdentierzucht*, in «Zeitschrift für Ethnologie», 76 (1951), pp. 1-41 (con appendice: *ibidem*, 201-204); inoltre: *Ursprung der Gottesidee* (in seguito indicato con UdG) VII (1940) - XII (1955); vedi sotto, part. note 35, 89, 141. Rappresentazione conclusiva della cultura dei pastori secondo p. Schmidt e la Scuola di Vienna in VAJDA, *Untersuchungen...*, pp. 60-67; 89-95.

mento, presso i cacciatori di renne, iniziò con il recintare mandrie di renne selvatiche.

«Il processo ebbe inizio tra i samoiedi che sono ancora oggi cacciatori di renne e proprietari di mandrie. Da essi l'allevamento delle renne venne esteso inizialmente a ovest ai lapponi, a est ai ciukci e ai coriachi, più tardi ai tungusi del nord e agli jacuti. L'allevamento del cavallo iniziò in grande stile forse già tra i soioti-samoiedi del sud, ma comunque era certamente in uso tra i popoli turco-altaici, dai quali passò verso ovest ai popoli ugro-finnici, in particolare ai magiari, e verso est ai mongoli e ai manciù. Ben presto vi si aggiunse l'allevamento di cammelli, pecore e capre. Nelle fasce interne dell'Asia seguì l'allevamento dello yack e dei bovini. Ma tutti questi animali con le corna introdussero un elemento agrario di matriarcato, visto che nel sud e nel ciclo culturale agrario matriarcale venivano addomesticati solo per le corna, impiegate come simbolo mitologico lunare, come lo erano anche le zanne di cinghiale, considerato l'animale proprio del matriarcato; il principio dell'allevamento fu esteso a tutti gli animali con le corna dagli allevatori di cavalli e di renne del nord. Solo più tardi, in qualche punto della steppa del Turkestan e della Russia del sud, l'allevamento di animali fu trasmesso ai popoli indogermanici e in qualche modo alle tribù camito-semitiche in Persia e in Mesopotamia».³⁰

Qui, come in molti altri punti, p. Schmidt ritiene che le tre grandi famiglie di popoli, uralo-altaica, indoeuropea e camito-semitica, appartengano al ciclo culturale dei nomadi.³¹ Egli ci mostra continuamente e nei contesti più svariati come questi nomadi formassero dei grandi stati attraverso le loro conquiste, divenendo i veri popoli dominatori nella storia dell'uomo. Questi stati costituirono poi le culture elevate, con tutta la loro varietà di nuovi elementi culturali acquisiti da altri cicli e in particolare dai contadini sottomessi e dai portatori della cultura totemica³² (per quanto riguarda gli indoeuropei, Schmidt

³⁰ *Wege der Kulturen. Gesammelte Aufsätze*, edito dall'Anthropos-Institut, St. Augustin bei Bonn 1964, p. 191s (nell'articolo n. 12: *Die Religion der späteren Primitivvölker*, pp. 179-200; sulla storia di questo manoscritto vedi J. Henninger nella introduzione a questa raccolta di saggi, p. XXI con nota 38; *Verzeichnis*, p. 418, n. 477).

³¹ La terminologia non è sempre unitaria; infatti, in «Anthropos», 9 (1914), p. 348, egli parla di «mongolico-tauranici», di «turco-tartari», ma di solito di popoli uralo-altaici. Egualmente variabili sono le definizioni di «indoeuropei» e «indogermani», ma nei saggi seguenti troviamo più spesso «indogermani».

³² *Völker und Kulturen*, pp. 222-224, 316-374, passim; *Rassen und Völker*, I, pp. 280-317 passim; II, pp. 9-15, 87-207 passim, 267-274, 311-318. Questa conce-

più tardi modificò la sua opinione, sostenendo che gli indogermani possedevano già una cultura mista di nomadismo e coltivazione prima della loro suddivisione in popoli singoli³³); anche per quanto riguarda altri popoli nomadi, Schmidt stabilì molteplici differenze in tutti i campi della cultura.³⁴ Difatto però la sua convinzione di un'unica origine della pratica dell'allevamento di mandrie e della connessione genetica di tutte le culture nomadi rimase essenzialmente invariata.³⁵

zione dell'origine delle culture superiori (sovrapposizione di agricoltori con popoli nomadi conquistatori) è stata ripresa da A. RÜSTOW, *Ortsbestimmung der Gegenwart*, I Band: *Ursprung der Herrschaft*, Erlenbach-Zürich 1950. Nella sua recensione di tale libro («Anthropos», 47[1952], pp. 677-679) J. HAEKEL si espresse criticamente sulla validità generale di questa concezione, e ciò spronò p. Schmidt alla replica; in un manoscritto riapparso nel 1952, «Die Entstehung der Hochkultur und die Herdentierzüchter», che però non fu mai dato alle stampe, p. Schmidt in sostanza difende nuovamente la sua concezione precedente (vedi F. BORNEMANN, «Anthropos», 49[1954], p. 667s, nell'articolo: *P.W. Schmidts Aufsätze und Vorträge*).

³³ Vedi: *Rassen und Völker*, pp. 87-274 passim. Per un breve riassunto vedi: *Die Herkunft der Indogermanen und ihre erste Ankunft in Europa*, in *Wege der Kulturen*, pp. 259-268 (riferimenti nell'introduzione, p. XXVs. con note 48-51); egli parla di «una cultura, nella quale l'allevamento predomina rispetto alla coltivazione dei campi», degli indogermani penetrati in Europa dall'Asia (op. cit., p. 259).

³⁴ Mentre in *Völker und Kulturen* egli parlava spesso indifferentemente della «cultura dei pastori» o «delle culture dei pastori», facendo uso di esempi riferiti a volte all'una famiglia di popoli, a volte all'altra, nella sua opera sulla proprietà privata egli tratta separatamente di questi argomenti: 1. Gli allevatori di renne dell'Asia del nord (II, 9-170, con appendice 326-343); 2. Gli allevatori di cavalli, cammelli e pecore dell'Asia del nord e del centro (II, 171-264, con appendice sugli jacuti, *ibidem*, 349-351) e appendice sui cazachi-chirghisi: III, 247-283); 3. Gli allevatori arabi di cammelli (II, 265-315, con una appendice sugli allevatori di bestiame dell'Arabia del sud, 319-325, e con appendice: III, 279-283); 4. I popoli pastori dell'Africa dell'est (Rinderzüchter) (III, 1-201, con appendice 229-246); solo al termine seguono note riassuntive e confronti (III, 175-144). A questo proposito vedi anche la recensione di H. TRIMBORN, in «Anthropos», 49 (1954), pp. 713-718. Come qua p. Schmidt tratta il settore economico e sociale in modo dettagliato, così fa pure, e in maniera ancora più dettagliata, con le religioni dei singoli popoli-pastori in UdG VII-XI (vedi alle note 67-124) e poi nuovamente solo in UdG XII in modo riassuntivo e come confronto (vedi alle note 125-144). In *VAJDA, Untersuchungen...*, queste sfumature sono messe in evidenza troppo poco; cf. J. HENNINGER, «Anthropos», 66 (1971), p. 252s, con note 8-10.

³⁵ Questo è particolarmente evidente nel suo ultimo grande saggio su questo tema (1951, vedi sopra, nota 29), partic. pp. 1-24 (sull'allevamento di renne e di cavalli), 201-204 (Appendice sull'allevamento di cavalli) e nei manoscritti non ancora pubblicati alla sua morte; all'infuori del citato manoscritto del 1952, è qui particolarmente importante un manoscritto degli anni 1949-50, che dopo la morte di p. Schmidt fu pubblicato su microfilm; vedi: F. BORNEMANN, *P.W. Schmidts Vorarbeiten für eine Neuauflage von «Völker und Kulturen»*, in «Anthropos», 51 (1956), pp. 291-308, part. pp. 301-307 (capitoli dedicati alla cultura dei pastori).

3. Le ricerche di Wilhem Schmidt sulla religione dei nomadi-pastori

Nelle prime pubblicazioni di p. W. Schmidt sulle culture nomadi sono trattati solo gli aspetti sociali ed economici, mentre della loro religione si parla solo marginalmente.³⁶ In una rappresentazione prospettica dei cicli culturali,³⁷ redatta nel 1924, la religione dei «nomadi allevatori di bestiame» è descritta in questo modo:

«Un supremo *Dio celeste* (solo più tardi coincidente con il cielo materiale); accanto a lui spesso uno *spirito del male* (spirito terreno); sotto di lui, e spesso da lui creati, altri spiriti, di solito della sfera naturale; ancora nessun tempio e nessuna immagine del Dio celeste supremo; *sacerdote* è il padre della grande famiglia; preghiere solenni e *sacrifici*, questi ultimi inizialmente *incruenti*: particolarmente il primo latte degli animali delle mandrie come sacrificio primiziale; più tardi penetrazione del sacrificio *cruento* (i primi nati degli animali). Penetrazione dello *sciamanesimo*, e delle sue danze e cure, dal ciclo culturale del matriarcato».³⁸

In questo testo si trova già, in forma concisa, una rappresentazione della religione dei nomadi, la cui completa argomentazione è contenuta negli ultimi sei volumi di *Ursprung der Gottesidee* (voll. VII-XII, 1940-1955). Come giunse p. Schmidt a questa visione d'insieme?

Già inizialmente egli deve essere stato convinto che il monoteismo della cultura primaria,³⁹ la fede in un solo Dio

³⁶ Cf. sopra, note 26-28. Dei brevi accenni si trovano solo nelle recensioni sopra citate (vedi sopra, nota 25), «*Anthropos*», 9 (1914), pp. 345, 348, 677; cf. anche note 40-42.

³⁷ *Wege der Kulturen*, pp. 3-11.

³⁸ *Wege der Kulturen*, p. 6 (corsivo come nell'originale). In UdG² I (1926), pp. 759-766 si trova una visione d'insieme dei cicli culturali, che corrisponde allo schema del 1924 citato più sopra (nota 37); *ibidem*, p. 762, è riportato lo schema iniziale (secondo popoli e culture) e a p. 763 è menzionata la «costituzione di un nuovo ciclo culturale dei nomadi pastori allevatori di bestiame»; in questo contesto però non si parla della loro religione.

³⁹ Non è abbastanza noto che p. Schmidt aveva sempre rifiutato l'espressione «monoteismo originario», parlando invece di «monoteismo della cultura primitiva»; un'affermazione fondamentale (due anni prima della sua morte!) vedi in UdG X (1952), p. 126s; riferito a ciò: J. HENNINGER, «*Verbum SVD*», 20 (1979), p. 355s. Questa non è una pura distinzione di parole; p. Schmidt voleva essenzialmente esprimere che si trattava di una forma di religione della più antica cultura *immaginabile*, senza voler sostenere che questa sia completamente identica alla più antica cultura umana. Cf. anche sotto, note 146-147.

(creatore) — all'infuori degli odierni popoli primitivi di raccoglitori e cacciatori —, si dovesse essere conservato relativamente puro anche tra i nomadi (per i quali egli all'epoca non aveva ancora stabilito un apposito ciclo culturale). Egli ne parla anche nel suo lavoro fondamentale del 1911 sulla rivelazione primordiale:

«Così come tengono alla purezza del loro sangue, essi sono particolarmente legati ai costumi, alle tradizioni e alle idee tramandate, e hanno conservato la fede nell'antica credenza dei popoli in un supremo signore dei cieli».⁴⁰

In una successiva edizione di quest'opera egli afferma chiaramente che i semiti,

«nella loro comune preistoria, non avevano alcuna cultura esterna, ma erano un popolo di natura (Naturvolk). E infatti essi appartenevano al ciclo culturale dei popoli nomadi allevatori di bestiame, che, ovunque, hanno conservato nella forma più fedele le caratteristiche dello stadio di raccoglitori... sia in ambito religioso sia in quello sociale».⁴¹

Informazioni più particolari sulla religione dei nomadi si trovano in *Ethnologischen Bemerkungen zu theologischen Opfertheorien*,⁴² apparso nel 1922, dove sono riportati esempi di sacrifici al Dio del cielo tra i popoli uralo-altaici⁴³ e camitici.⁴⁴ Il limitarsi unicamente a questi due gruppi è giustificato da Schmidt con queste parole:

«Al ciclo culturale dei nomadi allevatori di bestiame appartengono anche i popoli indogermanici e semitici; io qui li tralascio perché non si trovano più popoli primitivi ad essi appartenenti e perché i fatti riportati dalle precedenti opere sull'argomento sono sufficientemente noti. Per contro ancora oggi sono presenti dei popoli di

⁴⁰ *Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarungen Gottes*, in *Religion, Christentum, Kirche*, edito da Gerhard Esser e Joseph Mausbach, tomo I, Kempten und München 1911, pp. 477-632; ristampa invariata: ²1913, pp. 481-636 (*Verzeichnis*, p. 398s, n. 170). Il testo citato si trova in 1911 p. 627 e ²1913 p. 631; cf. anche rispettivamente p. 621s e p. 625s riguardanti il dio celeste.

⁴¹ *Die Uroffenbarung als...*, ³1920, p. 610.

⁴² «Jahrbuch des Missionshauses St. Gabriel», 1 (1922), pp.1-68 (*Verzeichnis*, p. 408, n. 317).

⁴³ *Ibidem*, p. 26s.

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 27-30.

natura presso popoli camitici affini ai semiti e presso alcuni ceppi camitici dell'Africa orientale. In tutte queste popolazioni emerge chiaramente l'adorazione sacrificale di un Essere supremo che si è manifestato, spesso propriamente monoteistico». ⁴⁵

Nel 1911 p. Schmidt era già convinto che i camiti, anche per il non trascurabile motivo della loro affinità con i semiti, occupassero un punto chiave nella storia dell'idea di Dio. ⁴⁶ Dai punti sopracitati del saggio del 1922 possiamo già avere delle prime dettagliate indicazioni sulla letteratura etnografica riguardante i popoli camitici e uralo-altaici che all'epoca egli aveva studiato. Per quanto riguarda i camiti tali opere erano scritte in lingue europee occidentali; mentre per i popoli altaici antichi utilizzò anche testi russi in grande quantità, e dovette perciò affidarsi a delle traduzioni, oppure a degli studi introduttivi elaborati da altri e basati sulle fonti russe. Questo è uno dei motivi per cui egli, dopo aver trattato le culture etnologiche primordiali nei volumi II-VI di *Ursprung der Gottesidee*, ⁴⁷ non inizia la presentazione delle religioni dei nomadi con i popoli-pastori asiatici, dai quali secondo la sua concezione aveva avuto inizio la cultura nomade, ⁴⁸ ma con quelli africani. ⁴⁹

Inizialmente l'elaborazione del materiale sui popoli-pastori fu rinviata. All'epoca p. Schmidt parlava della religione del ciclo culturale dei nomadi solo in conferenze ⁵⁰ e in presentazioni piuttosto popolari, ⁵¹ come anche nell'*Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte*, ⁵² apparso nel 1930, dove il tema

⁴⁵ *Ibidem*, p. 27. Le espressioni «popoli camitici» e «ceppi camitici» sembrano non essere del tutto logiche. Probabilmente si tratta di una svista, da leggersi «ceppi acamitoidi». Cf. anche sotto note 72-76, 83-87, 177.

⁴⁶ Vedi *Die Offenbarung als...*, ¹1911, pp. 603-607, part. p. 606s (= ²1913, pp. 607-611, part. p. 610s.; ³1920, pp. 608-612, part. p. 611s); egli cita espressamente i Masai e i Galla: ¹1911, p. 607; ²1913, p. 611; ³1920, p. 612. Sui Galla vedi nota 69, sui Masai nota 73.

⁴⁷ UdG II (1929); III (1931); IV (1933); V (1934); VI (1935); vedi *Verzeichnis*, p. 414, n. 407; 416, n. 443; 418, nn. 465 e 478; 419, n. 490.

⁴⁸ Vedi note 28-30 e 35.

⁴⁹ Vedi UdG VII (1940), p. V (introduzione); cf. anche sotto nota 93.

⁵⁰ Vedi *Notions générales sur le sacrifice dans les cycles culturels*, Semaine d'Ethnologie Religieuse. Compte Rendu de la III Session tenue à Tilbourg 1922, Enghien-Mödling 1923, pp. 229-244 (*Verzeichnis*, p. 409, n. 329).

⁵¹ *The Religion of Later Primitive Peoples* (1934); cf. sopra, nota 30.

⁵² *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte. Ursprung und Werden*

è accennato nel capitolo sul destino delle religioni monoteistiche dei cicli culturali più recenti.⁵³ Nella seconda edizione di *Ursprung der Gottesidee*, I (1926),⁵⁴ come anche nella prima (1912),⁵⁵ sono trattate solamente teorie storico-religiose generali e le religioni australiane. Un apposito capitolo riguardante le religioni dei nomadi non è ancora presente, e il tema è accennato solo in due occasioni: 1) nella discussione dell'importante articolo di Carl Brockelmann, *Allah und die Götzen, der Ursprung der islamischer Monotheismus*,⁵⁶ in cui si parla brevemente del collegamento esistente tra la religione della cultura primordiale e la fede in un Dio celeste dei nomadi;⁵⁷ 2) nella presa di posizione sui lavori di Fritz Graebner,⁵⁸ dove viene fatto criticamente notare che la cultura dei nomadi non è sufficientemente riconosciuta nella sua unicità e quindi nella sua religione;⁵⁹ d'altro lato, alcune opinioni di Graebner sull'idea di Dio sono citate e riconosciute valide.⁶⁰

Un articolo sulla religione dei Galla del 1937⁶¹ e due relazioni sui popoli-pastori dell'Africa orientale, tenute durante un congresso nel 1938,⁶² rappresentano i lavori di preparazione al volume VII di *Ursprung der Gottesidee*, *Die afrikanischen Hirtenvölker: Hamiten und Hamitoiden*, pubblicato nel 1940.⁶³ W. Schmidt iniziò così la trattazione sistematica delle religioni dei pastori, un compito che lo occupò fino alla fine della vita,⁶⁴ sebbene negli ultimi quattordici anni abbia lavorato anche ad altre pubblicazioni.⁶⁵

der Religion. Theorien und Tatsachen, Münster i.W. 1930 (*Verzeichnis*, p. 415, n. 415).

⁵³ *Ibidem*, pp. 277-280, part. p. 279.

⁵⁴ Vedi *Verzeichnis*, p. 412, n. 377.

⁵⁵ Vedi *Verzeichnis*, p. 400, n. 196.

⁵⁶ Archiv für Religionswissenschaft, 21(1922), pp. 99-121; cf. UdG² I, pp. 670-674.

⁵⁷ UdG² I, p. 673s, nota 1, p. Schmidt rimanda a «Anthropos», 9 (1914), p. 676ss.

⁵⁸ UdG² I, pp. 774-782.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 780s.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 781s.

⁶¹ Vedi *Verzeichnis*, p. 421, n. 514.

⁶² Vedi *Verzeichnis*, p. 422, nn. 534 e 536.

⁶³ Vedi *Verzeichnis*, p. 422, n. 538.

⁶⁴ UdG VIII (1949) - XII (1955); (vedi *Verzeichnis*, p. 426, nn. 592 e 593; 428, n. 621; 430, nn. 641 e 645).

⁶⁵ Vedi *Verzeichnis*, pp. 422-430, nn. 533-647.

4. Il metodo di lavoro di W. Schmidt nella presentazione delle religioni dei pastori e i relativi risultati

Per decenni W. Schmidt aveva studiato i testi esistenti sui popoli-pastori, formandosi alcune idee di base e catalogando il materiale in modo sommario: scriveva gli estratti su grandi fogli conservandoli in cartelle fino al momento della loro elaborazione.⁶⁶ Il suo modo di esporre rimase essenzialmente invariato in tutti i volumi di *Ursprung der Gottesidee*: in primo luogo forniva un elenco di popoli appartenenti a un certo gruppo e giustificava la loro appartenenza al ciclo culturale dei nomadi; quindi trattava ogni singolo popolo secondo il seguente schema: a) enumerazione delle *fonti*, a volte con l'esame del loro valore; b) *breve presentazione della cultura* nel suo complesso; c) *rappresentazione descrittiva della religione* sulla base dei testi religiosi disponibili, che sono, ove possibile, riportati integralmente (racconti — particolarmente se contengono miti della creazione o dei tempi primordiali —, preghiere, canti, ecc.); d) nella trattazione delle entità che hanno un ruolo nella religione è dedicata particolare attenzione a quello che si potrebbe definire Essere supremo: dalle fonti l'autore coglie quelle espressioni che testimoniano *qualità tipicamente divine* (onnipotenza — particolarmente quando a tale Essere è attribuita la creazione —, onniscienza, bontà affettiva, perfezione morale, ecc.); e) se poi è dimostrato che tutte queste qualità sono ascrivibili a un solo Essere, allora la religione del popolo in questione può essere definita *monoteistica*; con questo punto si conclude momentaneamente la presentazione della popolazione; f) si passa poi ad analizzare con lo stesso metodo altri popoli o tribù affini; in conclusione viene effettuata una comparazione che coinvolge tutto il gruppo. Segue l'analisi di un altro gruppo, con la sintesi conclusiva; e poi una serie di sintesi di ordine sempre più elevato, attraverso le quali sono confrontati gruppi sempre più grandi, per mettere in luce somiglianze e differenze delle religioni analizzate.

Questo schema, abbastanza astratto, può essere illustrato tramite un'analisi dei due volumi sui popoli-pastori africani,

⁶⁶ Cf. J. HENNINGER, «Anthropos», 51 (1956), p. 57s, nell'articolo: P. Wilhelm Schmidt S.V.D. (1868-1954). *Eine bibliografische Skizze*, pp. 19-60.

che sono il VII, *Die africanischen Hirtenvölker: Hamiten und Hamitoiden*, e l'VIII, *Die africanischen Hirtenvölker: Niloten und Synthese mit Hamiten und Hamitoiden*. Nell'introduzione, che tratta dell'elemento camitico quale portatore dell'allevamento di grande bestiame in Africa, Schmidt spiega la preistoria nel seguente modo:

«I camiti, che si trasferirono in ondate successive nell'Africa dell'est, provenivano dall'Arabia o da una qualsiasi altra parte dell'Asia del sud-ovest, dove, con i semiti primari — anch'essi all'epoca allevatori di grande bestiame — formavano un'unica unità di popolo» (in Africa si mescolarono con i neri preesistenti, appartenenti alla cultura agricola, per cui nacquero anche le vere lingue camitiche). «Dipendentemente dal grado di purezza razziale, che può essere considerato in un certo modo una misura della prevalenza dell'allevamento di animali, e che è tanto più presente quanto più un popolo è camitico, dobbiamo distinguere i seguenti gruppi: 1. camiti puri: Galla, Somali, Afar (Bedaii, Danakil), Kaffa, Baria-Kunana; 2. camitoidi: Masai, Turkana Nandi, Suk, Didinga, Kavirondo, Bari, Lokuto; 3. niloti: Schilluk con Acholi, Luo e Awk, Dinka con Nuer».⁶⁷

Dopo alcune osservazioni conclusive sui pastori africani, che sono principalmente allevatori di bovini e quindi sedentari,⁶⁸ segue la presentazione dei Galla, secondo lo schema sopra descritto: a) fonti: un elenco lungo quattro pagine: in latino, francese, tedesco, inglese e italiano; in questa ultima lingua sono particolarmente sottolineate le opere di Enrico Cerulli; b) storia e cultura dei Galla in generale; c) e d) la fede in un Essere supremo, chiamato Waka o Wak (cielo) e il culto ad esso dedicato; e) i restanti elementi e il quadro generale della religione dei Galla (in cui è chiarito se si debbano considerare influenze ebraiche, cristiane o islamiche, ed è messa in evidenza l'originalità della religione dei Galla⁶⁹). Fanno seguito le

⁶⁷ UdG VII, p. 3s. Citato (p. 3, nota 2) come documentazione: C.G. (= Charles Gabriel) SELIGMAN e BRENDA Z. SELIGMAN, *Pagan Tribes of the Nilotic: Sudan*, London 1932. Importante per la concezione globale di Schmidt risulta essere anche: C.G. SELIGMAN, *Some Aspects of the Haconic Problem in the Anglo-Egyptian Sudan*, «Journal of the Royal Anthropological Institute», 43 (1913), pp. 593-705; inoltre: C.G. SELIGMAN, *Races of Africa*, London 1930, part. pp. 96-180; (1957, pp. 85-161).

⁶⁸ UdG VII, pp. 4-10.

⁶⁹ *Ibidem*, pp. 11-162.

analisi dei rimanenti popoli sopra citati, appartenenti a questo gruppo, con l'esclusione di quelli islamizzati,⁷⁰ e la sintesi conclusiva delle religioni dei popoli camitici dell'Africa del nord-est.⁷¹

Si incontra poi la presentazione della religione dei camitoidi.⁷² I Masai sono l'oggetto della prima trattazione, particolarmente approfondita, in cui la critica alle fonti assume un particolare rilievo perché l'importante opera sui Masai di M. Merker (²1910) contiene miti dei tempi primordiali che sembrano aver subito influenze bibliche.⁷³ Dopo l'analisi degli altri popoli camitoidi,⁷⁴ segue una sintesi nella quale sono distinti due gruppi di camitoidi, uno a nord e uno a sud, che in conclusione vengono comparati con i camiti⁷⁵ rilevando, tra l'altro, che «sia tra i camiti, sia tra la maggioranza dei camitoidi, l'Essere supremo è un essere celeste, e in entrambi i gruppi di popoli esso porta il nome "cielo"; presso i camitoidi si trovano pure i nomi "pioggia", "sole" e "colui che sta in alto"». ⁷⁶

Anche il volume VIII è strutturato secondo lo stesso metodo: i niloti sono distinti in due gruppi, da una parte Nuer e Dinka,⁷⁷ dall'altra i «veri niloti»,⁷⁸ dei quali gli Schilluk sono i più importanti.⁷⁹ All'analisi dei rimanenti niloti⁸⁰ fa seguito la sintesi,⁸¹ in cui, dopo una presentazione dei diversi nomi di Dio, viene stabilito che «la parola *D'ok-D'wok* appartiene alla religione dei veri niloti e denomina in primo luogo l'Essere supremo, in rari casi gli spiriti naturali — che comunque non svolgono un grosso ruolo — e mai, sicuramente, indica gli spiriti degli antenati». ⁸² L'esposizione si conclude con un am-

⁷⁰ *Ibidem*, pp. 163-292 (cf. però pp. 163-169, su gruppi islamici e cristiani minori).

⁷¹ *Ibidem*, pp. 293-317; vedi part. pp. 294-300: «Der Gottesglaube»; pp. 300-309: «Der Kult des Höchsten Wesens».

⁷² *Ibidem*, pp. 319-600.

⁷³ *Ibidem*, pp. 321-431; sulle relazioni di M. Merker: *ibidem*, pp. 325-333 e passim (cf. p. 863b, Index s.v. Merker, M.).

⁷⁴ *Ibidem*, pp. 432-560.

⁷⁵ *Ibidem*, pp. 561-605.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 602.

⁷⁷ UdG VIII (1949), pp. 1-181 (con appendici sui numeri: pp. 446-516).

⁷⁸ *Ibidem*, pp. 183-516.

⁷⁹ *Ibidem*, pp. 185-258.

⁸⁰ *Ibidem*, pp. 259-445.

⁸¹ *Ibidem*, pp. 517-568.

⁸² *Ibidem*, p. 527.

pio confronto dei nuer-dinka e niloti con i camiti e i camitoi-di,⁸³ portato a termine nel capitolo *Religiöse Gemeinsamkeiten und Unterschiede der afrikanischer Hirtenvölker*,⁸⁴ in cui è illustrato il principale risultato raggiunto da Schmidt, dopo l'esclusione di certi fenomeni di decadenza e di mescolanza. Secondo l'antropologo,

il «fattore comune della rappresentazione di Dio tra i popoli-pastori africani è particolarmente evidente in due punti: nel manifesto monoteismo e nell'attribuzione all'unico Dio di tutte le essenziali qualità dell'Essere supremo»;⁸⁵ «... non è un monoteismo freddo e teorico, non un monoteismo sopravvissuto e privo di forze..., è un monoteismo pieno di slancio vitale... Anche se presso alcuni popoli si comincia a intravedere la dannosa influenza dei limitrofi gruppi umani politeisti, in ognuno dei quattro sottogruppi prevalgono le religioni nelle quali questo monoteismo — nell'intimità dell'affetto e nel coscienzioso adempimento degli obblighi di culto — è paragonabile con quello dell'Islam o, addirittura, del cristianesimo».⁸⁶

Questo è il motivo per cui quelle popolazioni seppero opporre un'efficace resistenza alla diffusione dell'Islam.⁸⁷

Anche nella presentazione dei popoli-pastori asiatici (voll. IX-XII di *Ursprung der Gottesidee*, 1949-1955), Schmidt procede secondo la stessa struttura. Egli sostiene, nell'introduzione al volume IX — *Die asiatischen Hirtenvölker: Die primären Hirtenvölker der Alt-Türken, der Altai und der Abakan-Tartaren* —, che sarebbe stato metodologicamente più giusto iniziare la ricerca da queste popolazioni, e che solo dei motivi pratici lo indussero a iniziare dai popoli-pastori africani.⁸⁸

«I popoli dell'Asia centrale rivestono un'enorme importanza per la storia della religione e, in generale, della cultura, perché in essi possiamo concretamente osservare e analizzare il passaggio dalla cultura primordiale alla cultura primaria, appunto quella dei pastori-allevatori».⁸⁹

⁸³ *Ibidem*, pp. 569-714.

⁸⁴ *Ibidem*, pp. 690-714.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 691.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 698.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 701.

⁸⁸ UdG IX, p. VII: «perché il materiale sui primi [i popoli di pastori dell'Asia interna] era molto più esteso e molto più difficilmente accessibile»; cf. qui le note 49 e 93.

⁸⁹ UdG IX, p. X.

Alla parte introduttiva segue un'approfondita esposizione. Per quanto riguarda i «turchi antichi»,⁹⁰ il credo in un Dio celeste è attestato sia in iscrizioni rupestri, sia in opere cinesi risalenti al II secolo a.C.⁹¹ Sulle moderne religioni dei tartari, che vivono in parte a sud e in parte a nord dell'Altai,⁹² vi sono ampi rapporti, stesi in seguito alla colonizzazione russa del XIX secolo, tra cui molto importanti sono le opere di W. Radlov, pubblicate in tedesco, mentre molti altri lavori dovettero essere tradotti.⁹³ La quantità dei dettagli menzionati ha permesso un'ampia descrizione di entrambi i gruppi, tartari Altai⁹⁴ e tartari Abakan,⁹⁵ nei quali, oltre alla fede celeste, occupano una posizione rilevante anche una religione terrena, con i rivali del Dio celeste, e lo sciamanesimo.

Il volume X (1952) è intitolato *Die secundären Hirtenvölker der Mongolen, der Burjaten, der Yuguren, sowie der Tungusen und der Yukagiren*: dove con «secondario» Schmidt designa quei popoli-pastori in cui «l'allevamento di bovini assume una maggiore importanza rispetto a quello dei cavalli, in confronto con gli allevatori primari, e in cui sono anche rinvenibili tracce di matriarcato».⁹⁶ Le fonti disponibili per le popolazioni mongole sono numerose e antiche — cominciano a partire da XIII secolo⁹⁷ — ma, ciò nonostante, W. Schmidt deve constatare, abbastanza rassegnato, che a proposito «delle religioni dei mongoli si può avere solo un quadro frammentario

⁹⁰ *Ibidem*, pp. 1-67.

⁹¹ *Ibidem*, passim, part. pp. 10-16, 18-20, 28-31, 35-39, 41s, 54-63.

⁹² *Ibidem*, pp. 73-75.

⁹³ UdG IX, pp. 75-79, 459-463; cf. anche UdG X, pp. 143-145; XI, pp. 7-9. Per alcune di queste fonti erano disponibili traduzioni in lingue europee; altre furono appositamente tradotte per p. Schmidt dai suoi collaboratori, e a questi egli si rivolge continuamente esprimendo loro la sua ammirazione, particolarmente al prof. Alexander Gahs (Zagabria), inoltre al dr. Augustin (Wien), al p. dr. Theophil Chodzido. Vedi UdG IX, p. 461; UdG X, pp. 143-145; XI, pp. 7-9. A. GAHS produsse inoltre preziosi studi di introduzione attraverso monografie, nelle quali era presa in considerazione anche la letteratura russa; vedi ad es.: *Blutige und unblutige Opfer bei den altaischen Hirtenvölkern*. Semaine d'Ethnologie Religieuse. Compte Rendu de la IV Session, Milano 1925 (Paris 1926), pp. 217-232; *Kopf-, Schädel- und Lungknochenopfer bei Rentiervölkern*, in *Festschrift P.W. Schmidt*, Wien 1928, pp. 231-268. Cf. anche UdG IX, p. IX.

⁹⁴ UdG IX, pp. 69-454. Riassunto: pp. 416-454.

⁹⁵ *Ibidem*, pp. 455-779. Riassunto: pp. 739-779.

⁹⁶ UdG X, p. VII.

⁹⁷ *Ibidem*, pp. 1-138; sulle fonti vedi pp. 5-10, 116s.

della loro primitiva pura religione di pastori, perché manca una sufficiente quantità di documenti risalenti a quell'epoca e in un periodo successivo le ondate del lamaismo si sono completamente sovrapposte all'antica religione».⁹⁸ Molto più estesa è l'analisi dei buriati,⁹⁹ un ramo dei mongoli orientali, per la quale sono disponibili numerose fonti a partire dal XVIII secolo.¹⁰⁰ Anche in questo caso Schmidt deve prendere atto che

«il lamaismo è penetrato anche in una parte dei buriati, mentre un altro gruppo di essi ha saputo mantenere la religione originaria, ovviamente con alcuni elementi lamaistici e con due fondamentali deviazioni dalla religione dei rimanenti popoli-pastori: 1) un rappresentante del male e dello sciamanesimo nero abita in cielo; 2) la direzione dell'Essere supremo buono è l'ovest, e non, come altrove, l'est, che qui è assegnato allo spirito del male».

La religione primitiva è comunque ricostruibile grazie alla buona disponibilità di fonti.¹⁰¹ Sugli Yuguri, discendenti dal ceppo degli antichi turchi Uguri¹⁰² noti dai secoli VIII e IX, sono disponibili fonti relativamente scarse, dalle quali si riconosce però il culto di un unico Essere supremo.¹⁰³ Più estesamente vengono trattati i Tungusi¹⁰⁴ e gli Yukagiri,¹⁰⁵ che però hanno una preistoria molto complicata nello sviluppo dallo stadio di cacciatori al loro livello odierno. «Le forme economiche e sociali (dei Tungusi) sono tanto varie quanto, parimenti, anche le loro forme religiose sono diversificate e molteplici»;¹⁰⁶ tuttavia è ancora possibile individuare l'Essere supremo (dio celeste) degli altri popoli-pastori,¹⁰⁷ anche se presso gli Yukagiri si trova in forma molto ridotta.¹⁰⁸

⁹⁸ *Ibidem*, p. VII; cf. anche UdG IX, pp. 790-794.

⁹⁹ UdG X, pp. 139-470. Riassunto: pp. 437-470.

¹⁰⁰ *Ibidem*, pp. 143-145.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. VII.

¹⁰² Sugli iuguri citati nelle fonti dell'VIII e IX sec. d.C., vedi UdG IX, pp. 4s, 40-44.

¹⁰³ UdG X, pp. 471-499. Riassunto e confronto con gli iuguri: pp. 495-499.

¹⁰⁴ *Ibidem*, pp. 501-627. Particolari sulla religione dei manciù (che appartengono al gruppo dei tungusi meridionali), pp. 627-658; sunto sulla religione anticotungusa: pp. 659-674. Cf. anche UdG XI, pp. 713-716.

¹⁰⁵ UdG X, pp. 675-758.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 8, p. VIII.

¹⁰⁷ *Ibidem*, pp. 521-543, 662-666, 671-674, 687-690, 747-750.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 8, p. VIIIs.

Nel titolo del volume XI — *Die asiatischen Hirtenvölker: Die primär-sekundären Hirtenvölker der Jakuten und der Sojoten-Karagassen sowie der Jenisseier und die Synthese der benachbarten Nicht-Hirtenvölker* — si trova la particolare definizione «primario-secondari». Spiega Schmidt:

«Gli Jakuti si sono separati solo tardivamente da un popolo di pastori primari, il ceppo dei Katsinzen appartenente ai tartari Abakan, spostandosi a est fino al lago Baical. Essi non passarono immediatamente allo stadio secondario, ma trovandosi in contatto con il popolo-pastore secondario dei Buriati, ne furono influenzati sotto molteplici punti di vista. Per i Sojoti-Karagassi, la questione non si presenta esattamente in questi termini ma è molto simile. Con questo tipo di situazione presso gli Jakuti e i Sojoti-Karagassi penso si possa giustificare pienamente la definizione di 'popoli-pastori primario-secondari'». ¹⁰⁹

Tra le popolazioni classificate in questa categoria, gli Jakuti — un popolo di antica origine turca, ma sospinto sino all'estremo nord-est dell'Asia e perciò separato dai turco-tartari — sono quella meglio analizzata: ¹¹⁰ le fonti disponibili sono numerose, ¹¹¹ e particolarmente importante è la leggenda degli eroi, tramandata in versioni diverse, che può essere definita una epopea nazionale. ¹¹² Dall'analisi della religione degli Jakuti dell'est e dell'ovest risulta che l'adorazione di un Essere supremo celeste costituisce la parte più antica della religione, ¹¹³ mentre il culto lunare ¹¹⁴ e lo sciamanesimo ¹¹⁵ subentrano più tardi. Per i popoli allevatori di renne, Sojoti e Karagassi, ¹¹⁶ le fonti sono più rare, ¹¹⁷ ma è possibile ugualmente rintracciare gli stessi elementi basilari come negli altri popoli-pastori siberiani. Gli Jenissei (Keten) ¹¹⁸ vivono principalmente di caccia, pesca e, in misura minore, di allevamento di renne. ¹¹⁹ Essi si

¹⁰⁹ UdG XI, p. VII.

¹¹⁰ *Ibidem*, pp. 1-398.

¹¹¹ *Ibidem*, pp. 5-9.

¹¹² *Ibidem*, pp. 203-269.

¹¹³ *Ibidem*, pp. 353-398, part. pp. 354-363.

¹¹⁴ *Ibidem*, pp. 378-383.

¹¹⁵ *Ibidem*, pp. 270-347, 385-387.

¹¹⁶ *Ibidem*, pp. 399-467.

¹¹⁷ *Ibidem*, pp. 403s, 437s; cf. anche p. VIII.

¹¹⁸ *Ibidem*, pp. 469-564; vedi anche 707-712.

¹¹⁹ *Ibidem*, pp. 471, 480-483.

sono però mescolati con le tribù di allevatori di mandrie — in particolare con quelle di allevatori di cavalli dei tartari Altai e Abakan — e il confronto di questi due nuclei ha lo scopo di «identificare la cultura dei pastori nella sua più antica e pura peculiarità». ¹²⁰ Sulla stessa base e per la totalità dei popoli-pastori dell'Asia interna, viene infine eseguita una comparazione con le religioni di popolazioni limitrofe, ¹²¹ specialmente Yuka-giri, ¹²² Tungusi ¹²³ e Jenissei. ¹²⁴

Con ciò Schmidt si apre la via verso una sintesi conclusiva — contenuta nel volume XII — delle religioni di tutti i popoli-pastori asiatici ¹²⁵ e al loro confronto con quelle dei popoli-pastori africani. Purtroppo l'autore non poté pubblicare personalmente questo volume, anche se scrisse l'introduzione durante il natale del 1953 e diede il suo assenso alla stampa fino a pagina 627.

«La speranza da lui espressa nell'introduzione di riuscire a veder completato anche questo volume XII purtroppo non si sarebbe avverata. Il 10 febbraio del 1954 il Signore chiamò a sé quell'instancabile lavoratore». ¹²⁶

Come già accennato, alla morte di p. Schmidt il manoscritto del XII volume era pronto e nel 1955 poté essere pubblicato con il titolo *Synthese der Religionen der asiatischen und afrikanischen Hirtenvölker*. ¹²⁷ Il lavoro si divide in tre parti: I. sintesi delle religioni dei popoli-pastori dell'Asia centrale, ¹²⁸ in cui, dopo un'ampia analisi dei miti della creazione dell'uomo e

¹²⁰ *Ibidem*, p. 471. Sul dio celeste presso gli jenissei: *ibidem*, pp. 484-491.

¹²¹ *Ibidem*, pp. 565-704. Influenze del parsismo, lamaismo e cristianesimo sono citate brevemente (*ibidem*, p. 567).

¹²² *Ibidem*, pp. 569-587 (sunto: 586s); cf. UdG X, pp. 675-758.

¹²³ UdG XI, pp. 588-682 (sunto: 680-682); cf. UdG X, pp. 501-674.

¹²⁴ UdG XI, pp. 683-704; cf. sugli jenissei sopra, le note 118-120.

¹²⁵ Quando si parla di «popoli-pastori asiatici», sono sempre intesi i popoli dell'Asia interna e del nord, come spesso è anche affermato esplicitamente; i popoli-pastori islamizzati dell'Asia dell'ovest (nomadi iraniani, turmeni e arabi) rimangono esclusi, perché la dimostrazione di residui di religioni pre-islamiche avrebbe richiesto lunghi e difficili lavori preparatori.

¹²⁶ F. BORNEMANN, UdG XI, p. IX (alla fine dell'introduzione scritta ancora dallo stesso p. Schmidt, pp. VII-IX).

¹²⁷ Editto da Fritz Bornemann (XL + 960 SS). Introduzione del curatore: pp. V-XIV (*Verzeichnis*, p. 430, n. 645).

¹²⁸ UdG XII, pp. 1-613.

del mondo,¹²⁹ vengono presi in considerazione la forma dell'Essere supremo nella fede e nel culto,¹³⁰ gli altri esseri superiori in tali religioni¹³¹ (compresi gli antagonisti cattivi dell'Essere supremo¹³²), e infine la concezione di anima, sepoltura e aldilà;¹³³ II. sintesi degli sciamanesimi dei popoli-pastori dell'Asia centrale;¹³⁴ questo fenomeno, la cui presenza in queste religioni rappresenta per Schmidt una manifestazione secondaria, un corpo estraneo, è analizzato dettagliatamente, con particolare riguardo per l'importante differenza tra sciamani bianchi (impropri) e sciamani neri (propri);¹³⁵ III. comparazione delle religioni dei popoli-pastori dell'Asia centrale con quelle dei popoli-pastori africani;¹³⁶ in fase di preparazione alla stampa si notò che questa parte del manoscritto era incompleta, perché p. Schmidt ne aveva previsto una rielaborazione che non poté poi effettuare;¹³⁷ questa terza sezione rimane così composta da brani disorganici. Oltre alla riproduzione del manoscritto ricostruito,¹³⁸ vi si trovano la continuazione dell'indice del manoscritto originale ed alcuni frammenti.¹³⁹ Invece della mancante conclusione, si può considerare un testo che inizialmente Schmidt non aveva destinato a *Ursprung der Gottesidee*, ma che contiene una concezione definitiva, in quanto fu scritto nel dicembre del 1953, due mesi prima della morte: *Das Höchste Wesen im Kulturkreis der patriarchalen Herdentierzüchter*.¹⁴⁰ All'inizio questo saggio riprende idee già note, ma aggiunge poi anche elementi del tutto nuovi:

«L'importanza della religione degli allevatori patriarcali di mandrie è dovuta al fatto che, tra le tre culture primarie, è quella che maggiormente ha conservato e sviluppato aspetti della cultura primordiale. Questa constatazione vale in particolare per i popoli

¹²⁹ *Ibidem*, pp. 7-220.

¹³⁰ *Ibidem*, pp. 221-478.

¹³¹ *Ibidem*, pp. 479-572.

¹³² *Ibidem*, pp. 483-507.

¹³³ *Ibidem*, pp. 573-613.

¹³⁴ *Ibidem*, pp. 615-759 (cf. sotto, nota 158-160).

¹³⁵ *Ibidem*, pp. 619-635, 746-759.

¹³⁶ *Ibidem*, pp. 761-899.

¹³⁷ Sullo stato frammentario del manoscritto, vedi *ibidem*, pp. VIII, 837-842.

¹³⁸ *Ibidem*, pp. 763-836.

¹³⁹ *Ibidem*, pp. 845-871.

¹⁴⁰ *Ibidem*, pp. 873-899.

dell'Asia centrale e settentrionale, per i Samoiedi, allevatori di renne (con Sojoti e Karagassi), e per i popoli turchi allevatori di cavalli. I mongoli, i Buriati, allevatori anche di bovini, e i popoli-pastori africani, che allevano soltanto bovini, mostrano forme più recenti. Per quanto riguarda i Samoiedi e i popoli turchi è possibile stabilire che il tempo preistorico, in base alla loro formazione, risalga alla fine del paleolitico, tra il 12000 e l'8000 a.C.».¹⁴¹

A conclusione di questa esposizione vorrei riportare un brano del 1951 in cui Schmidt esprime un concetto a lui particolarmente caro e da lui già precedentemente esposto — che manca però dal testo appena citato —, e cioè la convinzione dell'importanza dei popoli-pastori non solo per la storia della religione ma anche per la storia della salvezza:¹⁴²

«In questo ultimo mezzo secolo si sono ampliate notevolmente le conoscenze sui popoli che vivono allo stadio di caccia e pesca, non attraverso delle teorie ma con spedizioni che sul campo hanno studiato le loro religioni. Da questa base di partenza, ampia e sicura, ha avuto origine un nuovo indirizzo di ricerca, teso a considerare la forma di un Dio supremo orientato moralmente non come l'ultimo fatto di una lunga evoluzione, bensì presente già nei suoi primi stadi... Si può affermare che la religione dei popoli-pastori ha mantenuto più di qualsiasi altra il carattere della religione primitiva: tra le due non esiste interruzione, ma uno sviluppo ininterrotto a partire dalle più antiche religioni dell'umanità. La migrazione di Abramo verso la Palestina doveva servire a proteggere e a garantire la continuità di quella antica religione; essa doveva essere intrapresa nel mezzo dei punti di contatto delle grandi potenze mondiali... La piccola cellula del monoteismo, assunta come proprio santuario dagli ebrei, avrebbe lasciato penetrare la sua luce silenziosa e permanente tra questi grandi politeismi pieni di sfarzo e orgoglio...».¹⁴³

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 875. Per la fondazione di questo approccio cronologico vedi: *Zu den Anfängen der Herdentierzucht*, op. cit. (1951), part. pp. 2-6, 19.

¹⁴² Lo sviluppo dell'idea divina nella storia dell'uomo. Introduzione a F. KÖNIG (a cura di), *Christus und die Religionen der Erde. Handbuch der Religionsgeschichte*, Wien 1951, Parte I, pp. VII-XIII; testo ridotto in *Wege der Kulturen*, pp. 301-304 (articolo n. 20; vedi anche nell'introduzione, p. XXVIII).

¹⁴³ *Wege der Kulturen*, p. 301ss. Questo testo è degno di nota anche per un particolare motivo: p. Schmidt ha spesso espresso la convinzione che allo sviluppo globale dell'umanità verso un progresso tecnico-materiale corrispondesse parallelamente un declino nel campo etico-religioso; vedi ad es. *Der Gang der Entwicklung in Religion und Kultur*, Festschrift St. Gabriel zum 50-jährigen Jubileum, Wien-Mödling 1939, pp. 551-570 (*Verzeichnis*, p. 422, n. 525); relazione finale di una serie di comunicazioni nelle «Salzburger Hochschulwochen» del

Poco prima della morte p. Schmidt esprime così ancora una volta la sua convinzione, secondo cui una linea retta porta dal monoteismo primordiale, attraverso la religione dei popoli-pastori, a quel popolo-pastore di Israele, divenuto portatore di una nuova rivelazione che nel Nuovo Testamento sarà ancora superata e portata sino alla definitiva perfezione.¹⁴⁴

Non si può non ammirare l'enorme impegno di W. Schmidt e la sua visione d'insieme, ma con ciò non si è sollevati dall'obbligo di mettere criticamente alla prova il suo metodo di procedere nei suoi vari livelli.

5. Critica alle ricerche di W. Schmidt sulle religioni dei popoli-pastori

La critica è strutturata su tre punti: 1) il *metodo* di interpretazione delle fonti e le conclusioni tratte; 2) *affidabilità delle singole fonti* e altri dettagli; 3) la *classificazione cronologica* delle culture dei popoli-pastori e l'intero *sistema dei cicli culturali*.

Possiamo considerare il primo e il secondo punto come una critica diretta e il terzo come una critica indiretta alla ricostruzione storica delle religioni fatta da W. Schmidt. Non potendo in questa sede trattare approfonditamente i singoli punti si rimanda alla bibliografia specifica riportata nelle note.

1) Sono già state esposte delle critiche fondamentali al metodo di interpretazione delle fonti e alle conclusioni che ne vengono tratte riguardo alla rappresentazione delle culture primordiali e del loro monoteismo:¹⁴⁵ esse sono raccolte principal-

1933; cf. F. BORNEMANN, *P. W. Schmidts Vorlesungen über den Entwicklungsge-
denken in der ältesten Religion*, «Anthropos», 49 (1954), pp. 669-682; ripubblica-
to in *Wege der Kulturen*, pp. 287-299 (art. n. 19). Si può di conseguenza parlare
di un suo «pessimismo culturale», ma bisogna anche aggiungere che in questo
scritto del 1951, come anche in talune sue affermazioni degli ultimi anni di vita
(ad es. UdG IX, pp. 112-167s, 220s, 426s, 434s; UdG XII, pp. 157-159), si incontra-
no toni più positivi.

¹⁴⁴ Con ciò egli si ricollega a concetti che sono stati già espressi in un suo
precedente saggio sulla rivelazione originaria (*Die Uroffenbarung als...*, ¹1911,
pp. 603-606, 626-628; ²1913, pp. 607-610, 630-632; ³1920, pp. 608-611, 632-634).

¹⁴⁵ Per la terminologia vedi sopra, nota 39.

mente nelle opere di S. Pajak¹⁴⁶ e H. Zimón,¹⁴⁷ e possono essere valide anche per l'analisi della religione dei pastori:

a. Quando si tratta di indicare le qualità divine di un determinato ente riportato nelle fonti e di definirlo quindi un vero «Essere supremo», allora le *indicazioni delle fonti*, solitamente vaghe (testi religiosi locali e relazioni di esploratori) sono spesso rielaborate per dare a tali espressioni un esatto senso filosofico, per adattarle completamente agli attributi che appartengono al concetto di divinità della scolastica (come onniscienza, onnipotenza, creazione: intesa come creazione dal nulla).¹⁴⁸

b. I particolari che non si conciliano con la solennità del concetto di Dio e con la purezza della primitiva religione sono attribuiti a degenerazione, a influenze di culture matriarcali e totemiche,¹⁴⁹ spiegazioni che a volte, ma non sempre, risultano convincenti. Quanto più elevato è il grado della sintesi (che procede da gruppi piccoli a gruppi sempre maggiori, per comprendere alla fine popoli-pastori africani e asiatici),¹⁵⁰ tanto più puro diviene il concetto di Dio che ne risulta.

¹⁴⁶ S. PAJAK SVD, *Urreligion und Uroffenbarung bei P. W. Schmidt*. Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, n. 20, St. Augustin - Washington - Buenos Aires 1978, part. pp. 213-218; vedi anche la recensione di questo libro di F. BORNEMANN, *Urreligion und Uroffenbarung bei P. W. Schmidt*, in «Anthropos», 74 (1979), pp. 6-10.

¹⁴⁷ H. ZIMÓN, *Wilhelm Schmidt's Theory of Primitive Monotheism and its Critique within the Vienna School of Ethnology*, in «Anthropos», 81 (1986), pp. 243-260 (riassunto di uno studio per l'abilitazione redatto in lingua polacca e presentato all'università cattolica di Lublino, pp. 243a, part. 246-248).

¹⁴⁸ Vedi ad es. UdG VII, pp. 243-247, 298-300, 358-366, 439-441, 463s, 575-581. *Ibidem*, p. 344s, egli cita le affermazioni di un uomo di fiducia dei masai: «C'erano una volta due dei, il primo era il più grande. Egli era per metà ferro e nero, per metà erba e verde. Egli aveva una donna che gli assomigliava. Egli stesso se l'era creata usando i suoi mezzi magici». Più tardi egli torna su questo testo e scrive: «... Qui è data risposta alla questione della donna dell'Essere supremo: ella è una creatura propria, egli se l'è creata da solo, con i suoi mezzi magici, più esattamente con la sua onnipotenza» (*ibid.*; il corsivo è mio). Questa è un'interpretazione forzata della fonte!

¹⁴⁹ Vedi UdG VII, pp. 153s, 278, 292, 296, 299, 304, 311, 314, 403, 419-501, 527, 560; VIII, pp. 4, 7, 19s, 67, 169, 178, 350, 376, 381s, 521, 527, 530s, 544, 565, 574, 581, 585, 640, 642, 646-653, 656, 659-661, 674, 679, 685s, 691s, 712s; IX, pp. 17, 20, 227, 447, 567, 684, 775s; X, pp. 458-460, 469, 513, 519s, 643s, 652, 665; XI, pp. 16, 372, 378; XII, pp. 245s, 252, 275, 319, 322s, 326s, 418, 499, 778, 780, 805, 879, 896-898.

¹⁵⁰ Vedi sopra, note 69, 71, 75, 81, 83, 84, 91, 94, 95, 99, 103, 107, 108, 113 e particolarmente 128, 136 e 140.

2) Per quanto riguarda la *critica all'attendibilità delle fonti* utilizzate come punto di partenza, si tratta soprattutto di stabilire ciò che appartiene alla religione *originale* e quanto profonde siano le influenze delle culture elevate e delle altre religioni: influenze cristiane, islamiche e, presso i popoli asiatici, buddiste. In certa misura queste sono ammesse, ma forse non riconosciute del tutto.¹⁵¹

a. Un classico esempio a proposito è la questione sul mito primitivo dei *Masai*: ci si potrà difficilmente liberare dalla sensazione che qui siano penetrati dei racconti biblici, anche se mischiati con elementi autoctoni; mentre Schmidt è convinto che la massa delle tradizioni sia autentica e le influenze bibliche solo marginali.¹⁵² Un caso simile si riscontra in un racconto della creazione e del peccato originale dei turchi-altai meridionali che fu registrato nel 1866 da W. Radlov.¹⁵³ Anche in questo caso la somiglianza con la narrazione biblica, e cioè con una interpretazione teologica avanzata, è così grande che non si può dubitare di un'origine cristiana, anche se il mito è incastonato di elementi locali.¹⁵⁴ Secondo p. Schmidt siamo invece di fronte a un documento autoctono che gioca un importante ruolo nelle sintesi successive.¹⁵⁵

b. È invece ampiamente giustificata l'opinione conclusiva secondo cui le religioni asiatiche e un numeroso gruppo di religioni di cacciatori e raccoglitori conoscono *un avversario dell'Essere supremo*. In una minuziosa analisi Ugo Bianchi ha stabilito che, in effetti, in certe religioni si riscontrano delle rispettive influenze di mazdaismo, manicheismo, gnosi e bogo-

¹⁵¹ Vedi le relative voci negli indici: «Christentum» (UdG VII, p. 830b; VIII, p. 748a; X, pp. 798a, 806b, 848b; XI, pp. 717b, 724a, 727b; XII, pp. 904b, 905b); «Islam» (UdG VII, p. 836b; VIII, p. 756b; X, p. 800a; XII, p. 915b); «Buddhismus» e «Lamaismus» (UdG IX, p. 866a; X, pp. 797b, 806a, 829b, 840b; XI, pp. 722a, 722b; XII, pp. 904a, 905b).

¹⁵² Vedi sopra, nota 73.

¹⁵³ UdG IX (1949), pp. 102-111 (Text), 112-115 (note); UdG XII, pp. 184-212 (commento esteso).

¹⁵⁴ A ciò si aggiunga che i genitori capostipiti hanno dei nomi turchi (UdG XII, pp. 192-194), che l'albero nella narrazione del peccato possiede nove rami (un numero tipico nei miti turchi, *ibidem*, p. 188), che gli uomini originariamente erano vestiti dei loro capelli (*ibidem*, pp. 199-203).

¹⁵⁵ Così è continuamente fatto riferimento a questo testo: UdG XII, pp. 244, 245s, 261s, 265s, 273, 275, 276-288, 294, 299, 301, 314s, 328s, 341-343, 353, 357, 366s, 369, 372s, 381s, 383, 460, 465, 467, 469, 471, 486s, 500, 515s, 600s, 613, 780, 879.

milismo; ma quei ricercatori che vorrebbero spiegare tutto in base a tali premesse esagerano, perché esiste anche un «terreno etnologico originale» di questo dualismo religioso.¹⁵⁶ Se tutti i dettagli di un simile avversario, che p. Schmidt considera fondati nella religione presa in esame, siano certi può essere solo deciso in base ad una precisa analisi delle fonti.¹⁵⁷

c. Indubbiamente p. Schmidt si trova dalla parte della ragione quando si oppone alla diffusa abitudine di considerare lo *sciamanesimo* come l'originaria religione dei popoli asiatici (ad es. dei mongoli). Il concetto di sciamanesimo non copre mai la totalità di una religione esistente, ma è piuttosto una istituzione riscontrabile in molte religioni (intesa come una loro componente):¹⁵⁸ in questa ottica le ampie descrizioni dello sciamanesimo sono un valido e lodevole contributo.¹⁵⁹ Non è comunque possibile dimostrare che lo sciamanesimo fosse inizialmente presente solo nelle religioni agricolo-matriarcali da dove si sarebbe poi diffuso;¹⁶⁰ tantomeno è possibile sostenere ancora l'opinione secondo cui i popoli-pastori avrebbero originariamente conosciuto solo sacrifici non cruenti, mentre i sacrifici cruenti sarebbero da attribuire tutti all'influenza matriarcale.¹⁶¹

¹⁵⁶ Vedi U. BIANCHI, *Il dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico*, Roma 1958 [cf. recensione di J. Henninger: «Anthropos», 56 (1961), pp. 645-648, con appendice *ibidem*, p. 702], part. pp. 57-138, 147-156 (riferiti a popoli-pastori e raccoglitori), 157-193 (riferiti a popoli-pastori in Asia); ²1983 (gli stessi numeri di pagina).

¹⁵⁷ Così Bianchi, nonostante tutti i riconoscimenti espressi per gli studi di W. Schmidt, esprime riserve rispetto al mito altaico citato (sopra, note 153-155) e indica in tal senso le affermazioni di J. Goetz (Recensione di UdG XII, in «Recherches de science religieuse», 46 [1958], pp. 118-121, part. p. 119s); vedi BIANCHI, *Il dualismo...*, p. 200s, con nota 2; cf. «Anthropos», 56 (1961), p. 645s, nota 1.

¹⁵⁸ Sulla sintesi di sciamanismo bianco e sciamanismo nero vedi sopra, note 134-135. Una prima indicazione su questa scoperta già in UdG IX, p. IX, con citazione dei lavori preparatori di A. Gahs; vedi anche, sullo sciamanismo presso i singoli popoli: UdG IX, pp. 872b-873b, 884b-885a; X, pp. 802a, 818b-820a, 836a-837a, 843, 846b-847b, 853a-854a; XI, pp. 720b, 723a, 726a, 730a.

¹⁵⁹ Vedi: A. VON GABAIN, «Anthropos», 51 (1956), p. 1072s, nell'articolo: *Religiöse Vorstellungen altaischer Völker nach P. Wilhelm Schmidt*, pp. 1067-1074.

¹⁶⁰ Vedi A. VON GABAIN, *Religiöse...*, pp. 1068, 1071-1073; altre indicazioni sulla bibliografia in J. HENNINGER, *Les fêtes de printemps chez les Sécones et la Pâque israélite*, Paris 1975, p. 121s con note 391 e 392.

¹⁶¹ Una sfumata rappresentazione, in polemica con V. Lanternari; vedi: J. HENNINGER, in AA.VV., *Anthropica*, St. Augustin 1968, pp. 181-183 con nota 172-178, nell'articolo: *Primitiälopfer und Neujahrsfest*, pp. 147-189.

d. Come era facile aspettarsi alcuni dettagli nelle interpretazioni e nelle conclusioni di W. Schmidt sono stati corretti o addirittura messi in dubbio dagli specialisti dei rispettivi settori, sia per i popoli-pastori africani,¹⁶² sia per quelli asiatici.¹⁶³ Nel complesso però gli esperti valutano positivamente i risultati ottenuti dall'antropologo e la sua elaborazione della forma più antica della fede in un Dio supremo. L'unico passaggio che andrebbe comunque corretto è la troppo schematica contrapposizione tra una «religione celeste» patriarcale e una «religione terrena» matriarcale.¹⁶⁴

3) Alcuni elementi della concezione globale di W. Schmidt sulle religioni dei popoli-pastori e sulla loro posizione nella storia delle religioni dell'umanità possono essere messi in dubbio perché l'unità genetica delle culture di pastori e la loro diretta relazione con le culture di raccoglitori e di cacciatori non può più essere sostenuta. In questa sede è possibile accennare solo brevemente alla *critica generale* dei fondamenti metodologici del sistema dei cicli culturali;¹⁶⁵ più in particolare si possono riportare una serie di nuovi risultati della ricerca, che contraddicono la teoria di p. Schmidt sull'allevamento e sul rapporto tra le singole culture di pastori.¹⁶⁶

¹⁶² Vedi le recensioni di UdG VII (di D.J. Wölfel): «Anthropos», 35/36 (1940/41), pp. 511-513; di UdG VIII (di Richard Mohr): «Anthropos», 45 (1950), pp. 891-894.

¹⁶³ Vedi le recensioni di UdG IX (di Erich Bannerth): «Anthropos», 45 (1950), pp. 894-898; UdG X (di Nicholas Poppe): «Anthropos», 48 (1953), pp. 327-332; UdG IX-XII (A. von Gabain): vedi sopra, nota 159.

¹⁶⁴ A. VON GABAIN, *Religiöse...*, p. 1072s.

¹⁶⁵ Alcune indicazioni bibliografiche sulla critica dei sistemi di cicli culturali (vedi sopra, note 26-28, 32, 37, 38) nel ricordo di P. Wilhelm Koppers (di J. HENNINGER): «Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien», 91 (1961), pp. 1-14, part. p. 1, nota 1, p. 6, nota 19, pp. 9-13 con note 28-43. È interessante rilevare che questa critica fu già espressa a una conferenza di lavoro presso l'Istituto Anthropos in Froideville (24-28 agosto 1951) in presenza di p. Schmidt (vedi H. ZIMÓN, *Wilhelm Schmidt's Theory*, op. cit., p. 11s con nota 38 con richiamo a F. BORNEMANN, *Verzeichnis*, p. 307. Vedi anche l'introduzione a *Wege der Kulturen*, pp. XI-XXVIII; ZIMÓN, *Wilhelm Schmidt's...*, pp. 251b-252b.

¹⁶⁶ Vedi C.G. FEILBERG, *La tente noire*, Kibenhavn 1944, pp. 5-19 passim, part. pp. 7, 18-19, però anche in parte ammettendo, *ibid.*, p. 5; cf. la recensione di J. HENNINGER, «Anthropos», 41/44 (1946/49), p. 955s; VAJDA, *Untersuchungen...*, pp. 60-96 passim.

a. l'allevamento di renne non è la forma più antica di allevamento ma una delle più recenti;¹⁶⁷

b. essa presuppone l'esistenza dell'allevamento di cavalli e anch'esso è significativamente più recente di quanto Schmidt assumesse;¹⁶⁸

c. le forme più antiche dell'allevamento di animali non derivano direttamente dallo stadio dei cacciatori, ma dall'agricoltura,¹⁶⁹ inizialmente allevamento di piccoli animali (pecore e capre),¹⁷⁰ poi di bovini;¹⁷¹ una forma molto antica di alleva-

¹⁶⁷ Vedi FEILBERG, *La tente noire*, pp. 10-14; K. JETTMAR, *Zu den Anfängen der Rentierzucht*, in «Anthropos», 47 (1952), pp. 737-766, con appendice 48 (1953), p. 290s; F. KUSSMAUL, in «Anthropos», 49 (1954), pp. 737-740; VAJDA, *Untersuchungen...*, pp. 97-500 (in proposito la recensione: «Anthropos», 66[1971], pp. 249-256, part. 254-256); VINIGI L. GROTTANELLI, *Ethnologica*, Milano 1965, pp. 705-710. Per lavori più recenti, vedi «Anthropos», 80 (1985), pp. 258s-262a, in: K. STRAUSS, *Congressus Quartus Internationalis Fenno-Ugristarum*, ibidem, pp. 257a-262a.

¹⁶⁸ In uno dei suoi ultimi lavori p. Schmidt aveva indicato ancora il 5000 a.C. per l'origine dell'allevamento dei cavalli nella zona degli Altai («Zeitschrift für Ethnologie», 76 [1951], pp. 16-20, 201-204, vedi sopra, nota 29); nuovi lavori sono però presentati in periodi molto più tardivi; vedi F. KUSSMAUL, *Frühe Nomadenkulturen in Innerasien*, in «Tribus», 2/3 (1952/53), pp. 305-360, part. 347-352; F. HANCAR, *Das Pferd in prähistorischer und früher historischer Zeit*, Wien 1955; K. JETTMAR, *Die Entstehung der Reiternomaden*, in «Saeculum», 17 (1966), pp. 1-11; GROTTANELLI, *Ethnologica*, pp. 710-720.

¹⁶⁹ Vedi documentazioni in VAJDA, *Untersuchungen...*, pp. 69-89 passim, 502-505; «Anthropos», 66 (1971), p. 253s; cf. anche KUSSMAUL, *Frühe...*, pp. 353-359.

¹⁷⁰ Vedi CARLETON S. COON, *Cave Explorations in Iran 1949*, Philadelphia 1951; sommario in «Anthropos», 47 (1952), p. 1030; K. DITTMER, *Allgemeine Völkerkunde*, Braunschweig 1954, pp. 255-257; F. HANCAR, *Zur Frage der Herdentier-Erstdomestikatio Ziegenzuchtbeginn im Lichte prähistorischer und früher historischer Daten*, in «Saeculum», 10 (1959), pp. 21-37; R. BERGER e R. PROTSCH, *The Domestication of Plants and Animals in Europe and the Near East*, in «Orientalia», N.S. 42 (1973), pp. 212-227; BURCHARD BRENTJES, *Bemerkungen zur Entstehung der Domestikation*, in *Domestikationsforschung und Geschichte der Haustiere*, Budapest 1973, pp. 87-96; sommario in «Anthropos», 76 (1975), p. 936. Secondo queste ricerche, nell'Asia anteriore pecore e capre sono state addomesticate già intorno agli anni 8000 a.C., forse persino nel IX o X millennio a.C.

¹⁷¹ KUSSMAUL, *Frühe...*, pp. 315-347; DITTMER, *Allgemeine...*, pp. 244s, 248-251; VAJDA, *Untersuchungen...*, p. 638a (Index s.v. Rind, und Zusammensetzungen); ulteriori documentazioni in HENNINGER, *Les fêtes de printemps*, p. 103s con note 262-267. C'è da apportare una correzione alla nota 264: p. Schmidt ha lasciato aperta la possibilità che l'allevamento di bovini possa essersi sviluppato indipendentemente dall'allevamento di renne e di cavalli (vedi BORNEMANN, *P.W. Schmidts Vorarbeiten...*, p. 307); è però da tenere presente che il primo allevamento di bovini era nomadico e che la stanzialità dei pastori di bovini era secondaria (in particolare vedi: *Zu den Anfängen der Herdentierzucht*, cit., (1951), pp. 34-38).

mento è quello degli asini,¹⁷² ma non si è ancora certi se essa sia mai divenuta una cultura indipendente¹⁷³ o se sia stata sempre legata ad altre forme come l'allevamento di piccoli animali;¹⁷⁴

d. la concezione secondo la quale i *camiti* sono penetrati in Africa dall'Asia sudoccidentale come allevatori di bovini, portando per la prima volta in quel continente quel tipo di allevamento, è insostenibile.¹⁷⁵ Il concetto di «camiti», che originariamente indicava una unità linguistica, e che era sempre stato controverso per quanto riguarda la sua estensione,¹⁷⁶ da decenni è divenuto sempre più problematico.¹⁷⁷ Adesso anche il loro

¹⁷² Secondo BURCHARD BRENTJES, *Onager und Esel im Alten Orient* (In memoria Eckhard Unger, Baden-Baden 1971, pp. 131-145, particolarmente 135s), l'addomesticamento dell'asino in Africa del nord-est è avvenuto nel VI, forse già nel VII millennio a.C.; nell'Asia anteriore si trovano asini domestici già nel 4500 a.C. circa.

¹⁷³ Vedi R. WALTZ, *Gab es ein Esel-Nomadentum im Alten Orient?*, Atti del XXIV congresso internazionale degli orientalisti, München 1957, pubblicati nel 1959, pp. 150-152; M. VOGEL, O. LYRAS, *Der Esel mit der Leier*, Düsseldorf 1973, passim, particolarmente I, pp. 105-179; II, pp. 556-578.

¹⁷⁴ Vedi J. HENNINGER, *Über Lebensraum und Lebensformen der Frühsemiten*, Köln und Opladen 1968, pp. 32-34, 46s.

¹⁷⁵ P. Schmidt ha ripreso questa concezione da C.G. Seligman (vedi nota 67); cf. anche gli esempi di HENNINGER, *Fêtes de printemps*, p. 205s; stessa concezione in H. BAUMANN, in «Zeitschrift für Ethnologie», 58 (1962), pp. 155-157.

¹⁷⁶ Dopo che l'egittologo R. Lepsius ebbe riunito le lingue libiche-berbere e le lingue cuscite sotto la denominazione «lingue camitiche», ed ebbe designato le prime come «camitiche dell'ovest» e le seconde «camitiche dell'est», sono state molto discusse le fondatezze di questa classificazione e l'appartenenza di altre lingue africane a questo gruppo (vedi esempi in HENNINGER, *Fêtes de printemps*, p. 9 con nota 7).

¹⁷⁷ Il carattere problematico del concetto di camiti è richiamato all'attenzione in modo particolarmente energico per es. da D.J. WÖLFEL: *Die Hauptprobleme Weißafrikas*, Archiv für Anthropologie 55-N.F., 27 (1942), pp. 89-140; cf. anche la sua recensione su UdG VII, in «Anthropos», 35/36 (1940/41), pubblicati nel 1942/44, pp. 511-513; vedi ancora: I.M. DIAKONOFF, *Semito-Hamitic Languages. An Essay in Classification*, Moscow 1965; in proposito: D.O. EDZARD, *Die semito-hamitischen Sprachen in neuer Sicht*, in «Revue d'Assyriologie», 61 (1967), pp. 137-149; E.R. SANDERS, *The Hamitic Hypothesis*, in «Journal of African History», 10 (1969), pp. 521-532; (sommario in «Anthropos», 65 [1970], p. 642); H. JUNG-GRATHMAYR e W.J.G. MÖHLIG (a cura di), *Lexikon der Afrikanistik*, Berlin 1983, voci «Hamitisch» (pp. 101-103), «Hamitosemitisch» (p. 103s) e la bibliografia ivi citata. La maggior parte dei ricercatori sono oggi dell'opinione che non esista alcun «camitico» che possa, come unità, venir confrontato con i semiti, e assumono invece cinque lingue assai vicine: egittico, libico-berberico, cuscitico e le lingue del Ciad o ancora un sesto gruppo, omotico (vedi: *Lexikon der Afrikanistik*, p. 183). Negli ultimi decenni si è diventati ancora più cauti nel concepire i camiti come un'unità razziale e culturale; vedi: *Westermann Lexikon der Geogra-*

rapporto con i *semiti* è considerato in modo differente rispetto ad alcuni decenni orsono. È divenuta più probabile l'ipotesi secondo cui nell'Africa del nord, prima dell'inaridimento del Sahara, abitasse una grande famiglia di popoli alla quale appartenevano, oltre i semiti e ai popoli sinora definiti camiti, anche altri gruppi, e che i semiti siano emigrati verso l'Asia dell'ovest a partire da quel punto;¹⁷⁸

e. molti indizi ci portano a ritenere che i *semiti*, dopo la separazione dal gruppo sopra menzionato, conoscessero dapprima, accanto all'allevamento di piccoli animali e di asini,¹⁷⁹ una primitiva coltivazione dei campi; che i gruppi passati al nomadismo sarebbero stati inizialmente degli allevatori di piccoli animali e di asini;¹⁸⁰ e che il dromedario sarebbe stato addomesticato solo più tardi.¹⁸¹

Se le diverse culture di pastori non possono essere fatte risalire a una cultura unica che si è direttamente evoluta nell'Asia del nord a partire da una cultura di cacciatori (la «cultura primordiale» artico-nordamericana), ma si sono fondate in modo molto indipendente e a partire da una cultura di coltivatori, allora neppure la loro religione può più condurre a una

phie I (Braunschweig 1969), voce «Hamiten» pp. 346a-347a); voce «Camiti» nel *Lexikon der Afrikanistik*; J. ZWERNEMANN, *Culture History and African Anthropologie*, Uppsala 1983, pp. 14s, 148 e 166b (Index s.v. Hamites). «Inoltre, al termine camiti è collegato uno sgradevole gusto ideologico. Quasi ovunque in Africa, dove sono da registrare delle opere culturali o fondazioni di stati, si tirano in ballo i camiti (Seligman 1930), semplicemente perché queste non si vogliono attribuire ai negri» (*Westermann Lexikon*, p. 346b). Dato che p. Schmidt si è molto appoggiato a Seligman (vedi sopra nota 67), anche talune sue costruzioni sono sottoposte a critica. Anche il termine «camitoidi», da lui coniato, è stato criticato, perché porta a una confusione ancora maggiore; vedi WÖLFEL, in «*Anthropos*», 35/36 (1940/41), p. 511.

¹⁷⁸ Vedi HENNINGER, *Lebensraum und...*, p. 12 con note 16-17, p. 48 con nota 199, e ancora i lavori sopra menzionati (nota 177), in particolar modo Diakonoff e Edzard.

¹⁷⁹ Vedi G. WIDENGREN, «*Journal of Semitic Studies*», 5 (1960), pp. 397-410; JUSSI ARO, *Gemeinsemitische Ackerbauerterminologie*. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 113 (1963), pp. 471-480; HENNINGER, *Lebensraum und...*, pp. 44-48.

¹⁸⁰ HENNINGER, *Lebensraum und...*, pp. 14s, 24-34, 44s.

¹⁸¹ HENNINGER, *Lebensraum und...*, pp. 15-23, 46s. — Sul tutto cf. anche J. HENNINGER, «L'État nomade des Sémites dans le cadre de l'histoire culturelle générale», in *Les fêtes de printemps*, pp. 201-215 e la bibliografia qui citata. — P. Schmidt nel 1951 lascia aperta la possibilità che gli arabi abbiano addomesticato loro stessi senza l'influsso dell'Asia interna i dromedari («*Zeitschrift für Ethnologie*», 76 [1951], p. 29; vedi nota 29).

linea storica diretta dalla cultura primordiale e dal suo monoteismo al popolo di Israele. D'altra parte però nelle religioni di popoli-pastori vi sono tanti elementi comuni, per i quali, se non è possibile parlare di unità *genetica*, si deve perlomeno ammettere un'unità *tipologica* di ampio raggio: vi appartiene il credo in un Dio celeste, il quale tra l'altro è adorato con sacrifici di primizie.¹⁸² Su questo fatto sono concordi con p. Schmidt anche quei ricercatori che molte volte lo contrastano criticamente, come Raffaele Pettazzoni¹⁸³ e Vittorio Lanternari.¹⁸⁴ Anche qui si possono fare considerazioni simili a quelle riguardanti il «monoteismo della cultura primordiale»: nonostante le *ricostruzioni storiche* di p. Schmidt siano spesso criticabili, le sue *constatazioni sulle religioni* mantengono il loro valore, e in ciò risiede il perenne merito delle sue decennali ricerche sulle culture dei pastori e sulle loro religioni.¹⁸⁵

¹⁸² HENNINGER, *Primitiälopfers und Neujahrsfest*, particolarmente pp. 180-184, 186s; *Les fêtes de printemps*, pp. 103-129 passim, 197-199 e la documentazione ivi citata.

¹⁸³ R. PETTAZZONI, *The Supreme Being: Phenomenological Structure and Historical Development*, in *The History of Religions. Essays in Methodology*, a cura di M. ELIADE e J.M. KITAGAWA, Chicago 1959, pp. 59-66; ulteriori documentazioni in HENNINGER, *Primitiälopfers und Neujahrsfest*, p. 163s con nota 74; inoltre V. VAN BULCK, *Raffaele Pettazzoni* (3.2.1883-19.12.1959), in «*Anthropos*», 55 (1960), pp. 871-874.

¹⁸⁴ V. LANTERNARI, *La Grande Festa. Storia del Capodanno nelle civiltà primitive*, Milano 1959, particolarmente pp. 355-408; seconda edizione: *La Grande Festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*, Bari 1976, in particolare modo pp. 429-486.

¹⁸⁵ Cf. PAJAK, *Urreligion...*, p. 221f; ZIMÓN, *Wilhelm Schmidt's...*, p. 256a-b; sul tutto vedi anche J. HENNINGER, *Über religiöse Strukturen nomadischer Gruppen*, in *Arabica Sacra. Aufsätze zur Religionsgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete*, Freiburg/Schweiz und Göttingen 1981, pp. 34-47, particolarmente 34-36, 45-47.

IV

GLI STUDI LINGUISTICI DI WILHELM SCHMIDT

GIUSEPPE PICONE

L'attività di etnologo svolta da W. Schmidt ha avuto nel tempo fortune alterne, passando dall'esagerata esaltazione alla critica più feroce. Spesso entrambi questi atteggiamenti sono stati il risultato di prese di posizione aprioristiche, che rivelano una mancanza quasi generale della lettura vera e propria dei suoi testi. Rimane comunque il fatto che non si può negare al lavoro di Schmidt un tangibile merito e a lui un posto nella storia dell'antropologia, in positivo e in negativo, come esponente di punta della scuola storico-culturale.

Altrettanto non si può dire del linguista Wilhelm Schmidt:¹ è molto difficile infatti trovare dei soddisfacenti resoconti critici su questa sua specializzazione che fu, è bene ricordarlo, il trampolino di lancio e la palestra intellettuale del futuro antropologo. Egli intraprese lo studio delle lingue, in specie quelle orientali e semitiche, durante l'università e le sue prime pubblicazioni sull'argomento risalgono agli ultimi anni del secolo scorso. Appunto da quegli anni inizia il periodo più fortemente caratterizzato dalle ricerche linguistiche che termina in pratica con la pubblicazione di *Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde*² nel 1926. In seguito si incontrano solamente una ventina di articoli che per lo più riprendono tesi già trattate. Complessivamente si contano in questo campo

¹ Tutte le traduzioni delle citazioni riportate sono mie; in caso contrario è indicata la fonte italiana.

² W. SCHMIDT, *Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde*, Carl Winter Verlag, Heidelberg 1926.

120 lavori, comprendenti libri, saggi, articoli e recensioni:³ è sicuramente un numero ragguardevole, se si tiene conto che i suoi scritti ammontano in totale a 667, e non dovrebbero perciò passare inosservati in un eventuale tentativo di riesaminare la sua figura di scienziato.

Il suo principale interesse è rivolto alle lingue del Pacifico, ma si incontrano anche interventi nell'ambito della linguistica africana, su questioni di fonetica e di linguistica generale, e tentativi di più ampio raggio come la classificazione delle lingue del mondo. Per avere un quadro sintetico dell'attività di W. Schmidt conviene, come suggerisce Arnold Burgmann,⁴ fissare i quattro punti fondamentali svolti nella sua opera linguistica:

1. situazione delle lingue melanesiane;
2. situazione dei popoli Mon-Khmer;
3. classificazione delle lingue australiane;
4. le famiglie e i cicli linguistici della terra.

Il primo di questi problemi può essere considerato come il campo di interesse iniziale di W. Schmidt, in cui egli si trova ad affrontare la questione aperta dell'appartenenza delle lingue melanesiane al gruppo malaio-polinesiano. La tesi di Schmidt è svolta in alcuni articoli e inizialmente vuole dimostrare l'originalità della lingua melanesiana, in opposizione alla teoria che la presentava come lingua mista. In un secondo tempo le viene conferita da Schmidt un'importanza non indifferente per la ricostruzione del gruppo linguistico nel quale si colloca, in quanto esempio di stadio relativamente antico, con particolare riferimento alla forma del suffisso del possessivo. L'analisi di questo primo lavoro schmidtiano rivela certamente evidenti lacune nell'approccio scientifico all'argomento, tra le quali emergono soprattutto la mancanza di riferimenti a testi specialistici, l'assenza di cautela ed esperienza, la scarsità di esempi

³ Cf. F. BORNEMANN, *Verzeichnis der Schriften von P. W. Schmidt*, in «Anthropos», 49 (1954), pp. 385-432.

⁴ A. BURGMANN, *P. Wilhelm Schmidt als Linguist*, in «Anthropos», 49 (1954), pp. 627-658. Da questo articolo sono state tratte anche molte delle informazioni riportate e ad esso si rimanda per ogni eventuale approfondimento. Ringrazio Arnold Burgmann per la disponibilità e l'aiuto datimi nella stesura di questo articolo.

pratici a supporto della tesi. Sebbene questi lavori siano oggi superati, a Schmidt rimane però il merito di aver aperto alla linguistica la strada in quell'area geografica e di aver accumulato materiale ancora utile.

Riguardo alla situazione dei popoli Mon-Khmer, Schmidt sostiene che essi costituiscono il *trait d'union* tra le popolazioni dell'Asia centrale e quelle dell'Austronesia. Questa ipotesi non è originale, perché già altri prima l'avevano sostenuta, ma l'intervento di Schmidt è sicuramente servito a darle più peso. Rispetto al precedente studio sulle lingue melanesiane, questo si pone a un livello decisamente più alto, come dimostrano anche i riconoscimenti critici che ha ottenuto.⁵ Il contributo di Schmidt si articola in diverse parti che si occupano di questioni come il rapporto delle lingue Sakei e Semang della Malacca con quelle Mon-Khmer, la fonetica delle lingue Mon-Khmer e delle lingue Khasi e altre. A conclusione di questi contributi particolari viene pubblicato nel 1905 *Die Mon-Khmer Völker, ein Bindeglied zwischen Völker Zentral-asiens und Austronesiens*,⁶ dove Schmidt espone la sua tesi con chiarezza, argomentandola in più punti con esempi di carattere linguistico e antropologico, che mettono in evidenza le relazioni interne ed esterne tra i gruppi appartenenti a questa ipotizzata «grande» famiglia linguistica. Questo progetto di dimostrare l'unità linguistica non solo rimane «un tentativo di ordinare in visione generale imponente una vasta area linguistica»,⁷ ma anche l'idea che ne sta alla base non è stata accantonata. Ancora nel 1963 Louis Hjelmslev parla di una famiglia sino-austriaca comprendente tre classi (sino-thai, tibeto-birmana e austriaca), l'ultima delle quali è divisa in due gruppi: quello maleo-polinesiano e quello austro-asiatico.⁸ La ricostruzione tentata da Schmidt è stata definita contemporaneamente «grandiosa» e «fragile», ed è forse proprio il carattere ancora incompleto della sintesi dell'autore, affascinante e contraddittorio, che ha

⁵ Si ricorda che Wilhelm Schmidt ricevette per questo lavoro il premio Volney a Parigi.

⁶ In *Correspondenzblatt. der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, München, 36 (1905), pp. 83-85.

⁷ BURGMANN, P. W. Schmidt..., p. 641.

⁸ L. HJELMSLEV, *Il linguaggio*, Einaudi, Torino 1970, p. 89 (ed. orig., Charlottenlund 1963).

contribuito a far incrementare gli studi in questa area, indipendentemente dai risultati ottenuti successivamente da studiosi che comunque hanno ereditato dal Nostro la curiosità intellettuale e la sfida.

Gli scritti sulla classificazione delle lingue australiane (apparsi negli anni '10) si possono considerare una vera e propria ipotesi di lavoro, un impegno pionieristico per riordinare la confusa e incompleta massa di materiale allora disponibile: questa impresa è stata definita coraggiosa e temeraria. Di fatto però coraggio e temerarietà rimangono le due sole virtù da applaudire, perché gli effettivi risultati della ricerca sono frammentari e per nulla soddisfacenti; e anche le speranze che Schmidt aveva espresso sui futuri sviluppi degli studi in questo campo, che avrebbero dovuto rafforzare la sua ipotesi, si sono dimostrate infondate. Le lingue australiane sono state considerate fino a pochi anni or sono un mero raggruppamento per unità spaziali.

Questo lavoro assume invece importanza per la comprensione del progresso del pensiero schmidtiano. Quello che era stato abbozzato negli scritti sulla situazione dei popoli Mon-Khmer diventa qui definitivamente attivo: e cioè il parallelo tra i dati linguistici ed extralinguistici, ove per extralinguistici si intendono quei dati forniti dalla antropologia, dalla sociologia e dallo studio delle religioni. Questa scelta metodologica è stata allora duramente criticata, e probabilmente le cause di ciò non sono da ricercarsi nei fondamenti dell'idea originale, che subito dopo prese piede anche in altre scuole contemporanee, ma nel modo in cui il metodo viene applicato da Schmidt. Di fatto questa opzione è in armonia con (o forse precorre) gli sviluppi dell'etnolinguistica moderna, per la quale le relazioni tra lingua e cultura sono innegabili, anche se caratterizzate da una problematica più variegata e complessa.⁹

⁹ Cf. R. CARDONA, *Introduzione all'Etnolinguistica*, Il Mulino, Bologna 1976. In particolare il capitolo *La linguistica contemporanea* (pp. 60-74) in cui l'autore mette in evidenza gli aspetti fondamentali dell'intersezione tra linguistica e antropologia culturale: I. aspetto tecnico, linguistica come sussidio all'etnologia, mezzo di conoscenza della cultura; II. aspetto paradigmatico, in cui sono analizzati i rapporti modellistici tra lingua e cultura; III. livello teorico, che studia l'applicazione di modelli di tipo linguistico ai fenomeni culturali, il quale presuppone una analogia di struttura tra cultura e lingua. L'autore sottolinea inoltre come la

Il linguista Schmidt diventa sempre più antropologo e la linguistica da interesse principale passa poi al ruolo di «ancilla ethnologiae», e lo dimostra anche il fatto che nel suo *Manuale di metodologia etnologica* essa è inserita nel capitolo delle «scienze ausiliarie». ¹⁰

Del resto anche l'opera che conclude il ciclo specificatamente linguistico degli studi di Schmidt si svolge già pienamente in quella direzione, tanto che negli ambienti linguistici è stata considerata come un lavoro di carattere etnologico a tutti gli effetti. ¹¹ *Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde* è il passaggio tra i due grandi campi di interesse che hanno costituito il centro dell'attività intellettuale dell'autore. Tra di essi vi sono molti punti in comune, non ultima la possibilità che gli ampliamenti e gli sviluppi apportati da Schmidt alla teoria dei cicli culturali di Graebner, siano stati influenzati e sostenuti dai suoi studi di linguistica storico-comparativa: si pensi agli evidenti parallelismi metodologici tra i due sistemi. ¹²

Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde in sé è un libro considerevole — 600 pagine corredate da 14 cartine geo-linguistiche — e apparentemente pretenzioso. Con tutta probabilità esso è oggi superato, come lo sono molti altri tentativi di classificazione delle lingue del mondo tesi a una ricostruzione globale, tra i quali ricordiamo, di quel periodo, quelli di A. Trombetti (1905), di N.J. Marr (1920), di Meillet-Cohen

stretta relazione tra lingua e cultura possa sussistere ed essere utile in settori specializzati di indagine mentre rimanga vaga nei tentativi di teoria generale (come quelli di W. Schmidt), non esistendo leggi che definiscono l'interazione tra i due fattori, e soprattutto non dipendendo il cosmo culturale dal solo rapporto con la lingua.

¹⁰ W. SCHMIDT, *Manuale di metodologia etnologica*, Vita e pensiero, Milano 1949, pp. 247-258 (ed. orig., Münster i. W. 1937).

¹¹ In una recensione di E. LEWY in «Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung», 56 (1928), pp. 142-159, questo lavoro di Schmidt viene definito un libro «etnologico, o almeno un libro in cui il punto di vista etnologico è molto marcato — la parola "Sprachenkreis", ad esempio, non è conosciuta né da me, né da altri linguisti — molto di più di quello linguistico o filologico» (p. 142).

¹² Si veda a proposito la seguente affermazione presente in un breve manoscritto che contiene il sunto in lingua italiana della conferenza tenuta da W. Schmidt all'assemblea generale della «Leo Gesellschaft» a Vienna il 7 novembre 1910, in deposito presso la biblioteca dell'università cattolica del sacro Cuore di Milano (il nome del compilatore è ignoto): «Ma i nuovi orizzonti sono aperti dalla filologia comparata. Essa, mostrandoci in certo modo l'evoluzione delle lingue, anche solo parlate, e stabilendone le parentele,... dà a noi la chiave per una più vera e scientifica ricognizione nel campo dell'evoluzione dei popoli».

(1924).¹³ Fra di essi quello di Schmidt è uno dei più oculati, anche se oggi insoddisfacente. Esso rappresenta comunque un esempio di sperimentazione coraggiosa e un considerevole sforzo scientifico sicuramente all'avanguardia nel suo tempo.

Il lavoro è diviso in due parti. La prima, *Die Sprachenfamilien der Erde und die Geschichte ihrer Forschung*, è preceduta da un'ampia introduzione che tratta di problemi generali quali la diffusione delle lingue tra gli uomini e le teorie sulla loro origine e il loro sviluppo; riporta anche una panoramica della storiografia della linguistica comparata.

Segue la classificazione delle lingue che si articola su sette gruppi linguistici, ordinati secondo generali criteri di distribuzione geografica, i quali si suddividono in famiglie linguistiche e, ove il raggruppamento non è possibile, vengono riportate le singole lingue. Si incontrano anche alcuni capitoli che sottolineano i legami di parentela tra le varie famiglie linguistiche. Nei vari punti viene riportata inoltre la rassegna degli autori e del materiale bibliografico sull'argomento specifico con particolare riguardo per i contributi più recenti, tanto che l'opera venne considerata a suo tempo «uno strumento bibliografico completo e raccomandabile».¹⁴

Per avere un'idea generale della classificazione schmidtiana si può riassumere a grandi linee la sua struttura, ma bisogna tenere presente che una semplice sintesi non rende giustizia alla complessa articolazione del progetto globale.

I. Tra le famiglie linguistiche dell'Europa e dell'Asia occidentale e settentrionale Schmidt elenca: le lingue indoeuropee e quelle uralo-altaiche, comprendenti le lingue eskimo-aleutine, descrivendo poi i punti comuni tra queste due famiglie. Anche per la famiglia semito-camitica individua delle linee di parentela con l'indoeuropeo. In ultimo le lingue jafetiche (o «nostratiche»),¹⁵ tra le quali gli idiomi dell'Asia minore, quelli caucasi-

¹³ N.J. MARR, *Der japhetischen Kaukasus und das dritte ethnische Element im Bildungsprozess der mittelländischen Kultur*, Leipzig 1923 (ed. orig., Leipzig 1920); A. MEILLET-M. COHEN, *Les Langues du Monde*, Paris 1924; A. TROMBETTI, *Sull'unità di origine del linguaggio*, Bologna 1905.

¹⁴ LEWY, cit., p. 144.

¹⁵ Nostratico è un termine che indica una parentela sovra-familiare tra indoeuropeo e semitico (cf. V. PISANI, *Mantissa*, Paideia, Brescia 1978, p. 58); o ancora un

ci, l'etrusco, il basco, il sumero, l'ittito, l'elamico ed il mitanni.¹⁶

È interessante notare che solo per questo primo gruppo Schmidt utilizza la definizione «Sprachfamilien», in quelli seguenti si limita a un meno impegnativo «Sprachen»: questa è solo una semplice scelta terminologica, ma pone anche l'accento sulla consapevolezza dell'autore di affrontare un campo di lavoro dove non vi è ancora nulla di ben definito.

II. Per le lingue africane si incontrano diversi gruppi: le lingue Khoïn, Bantu e Bantuidi, Sudanesi, Nilotiche, Wule, Ngo-Nke, Manfu e Kamuri, tra le quali non è ipotizzata alcuna parentela. Vi è anche un breve appunto iniziale sulla storia della linguistica africana, come pure un nutrito inciso sul problema delle lingue sudanesi che riporta gli studi di alcuni linguisti.

III. Più complessa la classificazione delle lingue dell'Asia orientale e meridionale, per la quale l'autore parte addirittura dalla presentazione delle lingue paleo-asiatiche per poi passare a quelle dravidiche (descrivendo anche un presunto legame di queste con quelle Papua e quelle australiane), alle lingue andamanesi, a quelle tibeto-cinesi (con attenzione per i gruppi misti nell'Himalaya e in Indocina), a quelle austroasiatiche, tra cui l'antico gruppo della Malacca, le lingue Semang, Sakei, Munda, Khasi e Mon-Khmer.

gruppo di sei famiglie (semito-camitica, khartvelica, indoeuropea, uralica, dravidica e altaica) considerate da V.M. Illic-Svityc un unico gruppo (citato in Pisani). Il termine Nostratico è stato usato in senso sovra-familiare da Holger, Pederson (citato da Schmidt). È abbastanza strano che Schmidt riporti tra parentesi l'aggettivo nostratico dopo jafetico confondendo il lettore, che è portato ad intendere una sinonimia dei due termini, mentre in realtà la famiglia jafetica dovrebbe essere compresa in quella nostratica, precisazione questa riportata da Schmidt solo marginalmente nel testo (cf. LEWY, cit., p. 143).

¹⁶ Questo gruppo jafetico era stato proposto anche da N.J. Marr (cit.) come un tentativo di accomunare in una parentela le lingue caucasiche e quelle pre-indoeuropee. Le lingue che vi appartengono non si possono oggi classificare sotto la medesima definizione: l'ittita appartiene alla famiglia indoeuropea; l'origine dell'etrusco è a tutt'oggi molto dibattuta tra quattro principali teorie (tra cui appunto quella microasiatica); il basco era una volta considerato vicino al gruppo caucasico, ma ora è più cautamente inteso come lingua isolata; le lingue caucasiche, secondo Tagliavini (1966), costituiscono un gruppo solo in negativo (ad es. la non appartenenza ad altre famiglie), ma che non ha dati di comparazione positivi su cui fondarsi.

IV. Nel quarto capitolo Schmidt affronta il problema delle lingue austronesiane e australiane. Le prime costituiscono una famiglia linguistica che collega le lingue indonesiane, melanesiane e polinesiane. Questo gruppo delle lingue austronesiane è affine alle lingue austroasiatiche e forma con esse la grande famiglia linguistica austrica che a sua volta è messa dall'autore in relazione con le lingue tibeto-cinesi. A proposito di questa relazione Schmidt afferma che «la completa verità sta forse nel fatto che le lingue tibeto-cinesi rappresentano una mescolanza risultata dal collegamento delle lingue altaiche con una vicina lingua del gruppo autoasiatico».¹⁷ Rimangono al margine di questo grande complesso le lingue Papua — anche se si sottolinea che esistono delle lingue miste austronesio-papua —, quelle australiane, divise in lingue meridionali e settentrionali, e quelle tasmaniane.

V. Le lingue del nord America sono presentate come unità molto più isolate, divise in piccoli gruppi come quello Algonchino, Dene, Irochese, Sioux, Penuti, ecc. Si nota la presenza di molte lingue singole.

VI. La stessa situazione si ripete nel capitolo sulle lingue dell'America centrale — dove hanno una certa consistenza solo i gruppi linguistici uto-atzeco, dei popoli Pueblo, Maya e Miskito-Xinka — e in quello (VII) dell'America meridionale — in cui emergono i gruppi Chibcha, Ges-Tapuya, Guaraní-Tupi, Arawaki e caraibico, nonché una rassegna di lingue isolate del Rio delle Amazzoni.

La classificazione schmidtiana delle lingue è sostanzialmente uno degli ultimi frutti del retaggio delle scuole linguistiche del secolo scorso, e ha perso nel complesso il suo valore originale in un tempo in cui la linguistica ha abbandonato completamente l'interesse per le grandi classificazioni genealogiche e si è specializzata in ambiti più ristretti, privilegiando la conoscenza descrittiva delle lingue e soprattutto l'analisi del loro rapporto interattivo con la cultura: la scoperta di parentele linguistiche può avvenire ancora, ma è una componente come altre, non il solo e ultimo fine della ricerca.

¹⁷ SCHMIDT, *Die Sprachfamilien*, pp. 147-148.

La precedente valutazione generale non esclude però che alcune parti del progetto di Schmidt abbiano ancora valore; si noti che l'etnologia parla di un gruppo razziale di protomongolidi come strato profondo delle popolazioni estremo-orientali,¹⁸ e che questa ipotesi è provata e ampliata dalla linguistica odierna che «riconosce una parentela tra le lingue tibeto-birmane e le siamo (tai)-cinesi; nonché tra quelle austronesiane e austroasiatiche e di queste due con le indocinesi».¹⁹ La dimostrazione schmidtiana dell'unità linguistica del sud-est asiatico, «sebbene in termini meno rigidi e più complessi», è stata recentemente riconsiderata in funzione di una teoria storico-etnologica dell'«origine univoca delle popolazioni dell'Asia sud-orientale»,²⁰ che sta suscitando particolare interesse in questi ultimi anni.

Nella seconda parte del libro, intitolata *Die Sprachenkreise und ihr Verhältnis zu den Kulturkreisen*, Schmidt cerca di ricostruire dei raggruppamenti linguistici (o cicli linguistici) sempre più grandi con l'intenzione di percorrere a ritroso il più possibile la storia delle lingue. In questo tentativo l'autore non utilizza la comparazione del lessico, «perché le leggi sulla mutazione fonetica nella formazione delle parole sono state elaborate con precisione solo in poche famiglie linguistiche, e senza la conoscenza di tali leggi non si può raggiungere una certezza nella comparazione»,²¹ ma si limita a confrontare gli «elementi formali interni» alla lingua «che hanno il vantaggio di essere più solidamente connessi con lo spirito [sic] e non vanno perduti completamente con facilità».²² Della fonetica egli prende in considerazione «le vocali normali a, e, i, o, u, e quelle anormali ä, ö, ü», la distinzione delle consonanti in sorde e sonore, il suono e l'accento iniziale e finale delle parole; per quanto riguarda la grammatica si occupa della formazione del numero nei pronomi e nei nomi, della forma esclusiva o inclusiva della prima persona plurale del pronome, della formazio-

¹⁸ R. BIASUTTI, *La classificazione delle razze umane e la loro genesi*, in *Razze e popoli della terra*, 1971, p. 48.

¹⁹ G. CASU, *Le Etnie della Cina degli Han*, in «Mondo Cinese», 18 (1977), p. 27.

²⁰ F. DEMARCHI (a cura di), *Interessi e valori in conflitto nell'Asia equatoriale*, EMI, Bologna 1980, pp. 30-31.

²¹ SCHMIDT, *Manuale...*, p. 253.

²² *Ibidem*, p. 253.

ne del genere del sostantivo e dei sistemi delle parole numerali; per la sintassi affronta il problema della posizione del genitivo senza affissione al sostantivo (se anteriore o posteriore) e il suo influsso sulla posizione del pronome possessivo. L'isolamento e lo studio di questi «charakteristische Sprachelemente» conducono, secondo Schmidt, sulle tracce della loro origine, della loro espansione e del loro sviluppo, e in seguito costituiscono le basi per la ricostruzione di «cicli linguistici».

Una volta stabiliti questi cicli di lingue, secondo i parametri emersi dall'analisi precedente e dalla comparazione degli elementi formali delle lingue, Schmidt li accosta nell'ultimo capitolo del libro («Die Sprachkreise, verglichen mit den Kulturkreisen») ai cicli culturali instaurando così una presunta identità tra due classi di dati differenti. Tale identità per Schmidt si sviluppa secondo il seguente schema: i cicli primitivi delle lingue corrispondono alle culture primitive; il ciclo primario meridionale delle lingue al ciclo primario totemista dei grandi cacciatori; il ciclo primario nordico delle lingue al ciclo culturale primario dei nomadi allevatori di bestiame; e il ciclo primario medio delle lingue al ciclo culturale primario matriarcale dei coltivatori.²³

Per quanto affascinante e complessa, una simile operazione non può oggi che sollevare dubbi e critiche, soprattutto negli ambienti linguistici. Lo stesso Schmidt, nonostante rimanga convinto che per una completa definizione di ciclo culturale si debba tener presente anche il fattore linguistico, riconosce i limiti e l'approssimazione del suo «tentativo», sia già nell'introduzione di *Die Sprachfamilien und Sprachkreise der Erde*,²⁴ sia con più distacco nel *Manuale di metodologia etnologica*.²⁵

²³ Cf. SCHMIDT, *Die Sprachfamilien*, pp. 528-540. Questa concezione è stata rimessa in discussione da D.G.E. HALL, in *Storia dell'Asia sudorientale*, Rizzoli, Milano 1972, pp. 37-38 (ed. orig. 1964), dove se ne parla come di un'ipotesi da tener presente.

²⁴ SCHMIDT, *Die Sprachfamilien*: «Del resto nessuno è più conscio di me che questa parte ha ancora il carattere di un primo tentativo con tutte le sue imperfezioni. Queste derivano in certa misura dalla frammentarietà del materiale disponibile e della sua elaborazione ancora poco avanzata [...]. Una notevole quantità di imperfezioni è anche da attribuirsi alla mia insufficiente conoscenza di una serie di ambiti specialistici» (p. V dell'introduzione).

²⁵ SCHMIDT, *Manuale*...: «... non esito ad affermare al riguardo, che il parallelismo stabilito tra cicli linguistici e cicli culturali lo ritengo valido solo in linea generale e sono dell'opinione che anche in ciò la ricerca futura potrebbe portare dei cambiamenti» (p. 256).

Questi frequenti richiami all'incompletezza del materiale disponibile e alla conseguente parzialità delle conclusioni rendono giustizia all'autore, almeno per quanto riguarda il suo atteggiamento scientifico, che lo avverte costantemente della precarietà del suo audace tentativo.

L'articolato sviluppo della teoria schmidtiana nella seconda parte di *Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde* ormai non regge a un esame critico globale: sebbene tra le tendenze all'ipotesi monogenetica del linguaggio quello di Schmidt sia stato giustamente considerato «un tentativo complesso e guardingo»,²⁶ la combinazione di una classificazione genetica con una basata sugli elementi emersi da un'analisi linguistica sincronica, che vengono poi fatte confluire in una comparazione con fattori specificatamente culturali, si dimostra, soprattutto all'atto pratico, fragile e molto discutibile agli occhi di studiosi moderni e più accorti. «Che la lingua e prima ancora il sistema concettuale che essa traduce siano influenzati dalla cultura materiale sembra ovvio. La difficoltà è quella di stabilire la misura di tale influsso»;²⁷ ma un'impostazione come quella proposta da Schmidt presuppone un legame troppo stretto tra elementi linguistici ed elementi culturali: le due entità si muovono su linee di sviluppo differenti e il loro più o meno frequente intersecarsi non implica una così schematica coincidenza degli stadi.

Anche se, come si è appena visto, la teoria di Schmidt lascia perplessi, vale la pena di sottolinearne, estrapolandolo, un aspetto interessante. Nell'opera vengono adottati sia il metodo diacronico (in vista di una parentela genetica), sia quello sincronico (l'analisi degli elementi linguistici): quest'ultimo però è anch'esso inteso con funzione diacronica, come palliativo dovuto alla mancanza di una definizione delle «leggi sulla mutazione fonetica» in molte lingue. Tenendo presente che il metodo diacronico e quello sincronico, così intesi, sono due parametri inconciliabili e che è quindi un errore cercare di combinarne i risultati, è possibile valutare positivamente il tipo di analisi sincronico delle lingue intrapreso dall'autore. Non si

²⁶ B. TERRACINI, *Guida allo studio della linguistica storica*, Ed. dell'Ateneo, Roma 1949, p. 232.

²⁷ CARDONA, *Introduzione...*, p. 100.

vuole fare un esame critico dei procedimenti e dei risultati ottenuti da Schmidt — i quali con tutta probabilità oggi si rivelerebbero obsoleti —, ma porre in evidenza il valore storico di una tale scelta. Essa, liberata dal suo contesto, si può considerare un esempio di classificazione tipologica del linguaggio a livello di struttura interna, che si trova per alcuni aspetti in sintonia con la posizione di Louis Hjelmslev (1899-1965). Questi infatti supera la semplice classificazione tipologica secondo l'uso (lingue isolanti, agglutinanti, flessionali e polisintetiche), che considera troppo generale e resa insicura da un grande numero di eccezioni, ed afferma che «quando si cerca di stabilire una tipologia linguistica partendo da punti di vista più profondi ed essenziali di quelli adottati finora, ci si accorge ben presto che le grandezze che si devono affrontare sono le categorie: categorie della struttura da un lato (sul piano dell'espressione, le vocali e le consonanti, gli accenti e le modulazioni e le loro diverse sottocategorie; sul piano del contenuto, le varie categorie grammaticali, caso genere numero) e d'altro lato categorie dell'uso (sul piano dell'espressione, per esempio, le categorie dei suoni; sul piano del contenuto, le categorie dei significati)».²⁸

È bene ribadire che con questo parallelo non si intende dare una nuova validità scientifica al lavoro di Schmidt: un simile tentativo risulterebbe fallito in partenza dato che anche le teorie di Hjelmslev non sono esenti da critiche e hanno dovuto sottostare al progredire scientifico. Credo però che dal confronto delle due impostazioni emergano dei punti in comune come, ad esempio, la scelta di alcune categorie simili (l'analisi delle vocali, degli accenti, delle modulazioni; il genitivo in quanto categoria grammaticale, ecc.); o, ancora, l'analogia tra quelli che Hjelmslev chiama i «punti di vista più profondi ed essenziali», attraverso i quali gestire una tipologia linguistica più robusta, e «gli elementi interni formali della lingua» di Schmidt, che sono «più solidamente connessi con lo spirito e non vanno perduti completamente con facilità». Come già si è accennato, Schmidt usa queste sue giuste intuizioni sulla tipologia come sostegno delle teorie storico-culturali dei cicli, ruolo che, necessitando un valore storico, non possono svolgere. Sicu-

²⁸ HJELMSLEV, *Il linguaggio*, pp. 108-109.

ramente però la loro validità originaria, in quanto momento di valutazione e di considerazione del dato sincronico in un periodo in cui lo stutturalismo ispirato da Saussure stava muovendo i primi passi, permette di reclamare per Schmidt una maggior considerazione nella storia della linguistica come «pioniere coraggioso» che troppo spesso gli viene negata. E in questa proposta di rivalutazione non si deve assolutamente dimenticare la grande quantità di materiale linguistico raccolta sul campo dai suoi collaboratori e da Schmidt attentamente vagliata e catalogata nelle sue decennali ricerche che, con una attenta verifica, può essere ancora un valido archivio di dati a cui attingere.

In conclusione di questa breve e incompleta carrellata degli studi linguistici di Wilhelm Schmidt, si può affermare che la linguistica vanta un posto privilegiato nella sua attività, molto superiore a quello di una «scienza ausiliaria». Del resto l'importanza dei dati linguistici per l'antropologo è certificata fin dalla fondazione della rivista «Anthropos» (1906), intesa come «internazionale Zeitschrift für Völker-und Sprachkunde», e da innumerevoli riferimenti al linguaggio nella colossale opera *Der Ursprung der Gottesidee*. Wilhelm Schmidt deve essere considerato, a tutti gli effetti, non solo un antropologo ma anche un etno-linguista e in quanto tale meriterebbe una valutazione oggettiva.

BIBLIOGRAFIA

- BEALS R.L. - HOIJER H., *Introduzione all'antropologia: Antropologia culturale*, 2 voll., Il Mulino, Bologna 1973 (ed. orig. 1953).
- BIASUTTI R., *La classificazione delle razze umane e la loro genesi*, in *Razze e popoli della terra*, 1971.
- BORNEMANN F., *Verzeichnis der Schriften von P. W. Schmidt*, in «Anthropos», 49 (1954), pp. 385-432.
- BURGMANN A., *P. W. Schmidt als Linguist*, in «Anthropos», 49 (1954), pp. 627-657.
- BYNON Th., *Historical Linguistic*, Cambridge U.P., London-New York 1977.
- CARDONA G.R., *Introduzione all'etnolinguistica*, Il Mulino, Bologna 1976.
- CASU G., *Le etnie della Cina Han*, in «Mondo Cinese», 18 (1977).
- DEMARCHI F. (a cura di), *Interessi e valori in conflitto nell'Asia equatoriale*, EMI, Bologna 1980.
- DE SAUSSURE F., *Corso di linguistica generale*, Feltrinelli, Milano ⁵1978.
- HALL D.G.E., *Storia dell'Asia sudorientale*, Rizzoli, Milano 1972 (ed. orig. 1964).
- HJELMSLEV L., *Il linguaggio*, Einaudi, Torino 1970 (ed. orig. 1963).
- LEWY E., recensione senza titolo in «Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung», 56 (1928), pp. 142-159.
- PISANI V., *Saggi di linguistica storica*, Rosenberg & Sellier, Torino 1959.
- ID., *Mantissa*, Paideia, Brescia 1978.
- SCHMIDT W., *Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde*, Carl Winter Verlag, Heidelberg 1926.
- ID., *Manuale di metodologia etnologica*, Vita e Pensiero, Milano 1949 (ed. orig. 1937).
- SORAVIA G., *Storia del linguaggio*, Garzanti, Milano 1976.
- TAGLIAVINI C., *Introduzione alla glottologia*, 2 voll., Pàtron, Bologna ⁶1966.
- TERRACINI B., *Guida allo studio della linguistica storica*, Ed. dell'Ateneo, Roma 1949.

V

LA PERSONALITÀ SPIRITUALE E L'INFLUSSO CULTURALE DI WILHELM SCHMIDT

KARL MÜLLER

Il noto gesuita Pinard de la Boullaye scrisse in occasione del 58° compleanno di p. Wilhelm Schmidt:

«Egli possiede tuttora la piena forza creatrice. È di statura prestante, robusto, eppure ben agile. Ha lo sguardo dolce e la fronte alta dietro la quale c'è posto per le sintesi più ampie. Di solito guarda pensoso. Ma poi un sorriso disinvolto, e di tanto in tanto una risata sonora. Egli è vivace, aperto e nello stesso tempo completamente padrone di se stesso. È sincero e franco, eppure anche spiccatamente delicato. Ama la vera amicizia. Ha un'energia incredibile. Sorprende la sua fede semplice improntata ad un sentimento che sostiene i pesi anche più gravi. Tale è. Chi più da vicino ha da fare con lui, lo conosce ben presto. È una persona che riunisce in sé le invidiabili qualità di un uomo della Vestfalia radicalmente cattolica»¹.

1. Cenni biografici

P. Schmidt nacque il 16 febbraio del 1868 a Hoerde, nella diocesi di Paderborn. A 15 anni entrò nella casa missionaria di Steyl (Olanda) per farsi sacerdote e missionario. In tre anni e mezzo compì gli studi ginnasiali. Il 22 maggio 1892 venne ordinato sacerdote. Già a Steyl era entusiasta del Palestrina e di altri maestri italiani che gli divennero modelli per le sue

¹ In un giornale di Parigi. Citato in F. BORNEMANN, *P. Wilhelm Schmidt SVD 1868-1954*, "Analecta SVD", 59 (1982), Roma, p. 192.

composizioni musicali. Dopo l'ordinazione ebbe l'incarico di insegnare al ginnasio missionario di Heiligkreuz (Santa Croce) presso Neiße nella Slesia; ma già un anno più tardi lo troviamo all'università di Berlino, dove studiava anzitutto le lingue semitiche (il neo-arabo, caldaico, assiro, etiopico e siriano), ma anche le correnti filosofiche del tempo, le teorie di governo del secolo XIX, la storia della letteratura polacca e altre materie. Secondo l'intenzione dei suoi superiori questo era una specie di anno sabatico; ma egli stesso raccontò più tardi di questo tempo:

«Io volevo dedicarmi alla filosofia tenendo pure conto delle scienze naturali, per rendere moderna la filosofia, nonché della filologia, per poter indagare le fonti della filosofia scolastica e inseguire le orme dei filosofi arabi ed ebraici fino agli originali greci».²

Dopo tre semestri a Berlino egli venne destinato per l'insegnamento al seminario missionario di St. Gabriel a Mödling, presso Vienna. Fece parte del corpo di insegnanti di St. Gabriel per ben 43 anni, fino alla fuga forzata a Poisieux in Svizzera nel 1938. A St. Gabriel egli era l'appassionato Regens Chori. È stato sempre interessato ai lavori di cura d'anime. Nei corsi teologici, insegnava omiletica, catechetica, teologia pastorale, apologetica, retorica, ma specialmente le lingue: ebraica, greca, polacca, ceca e spagnola. Dal 1900 fino al suo trasferimento in Svizzera, le sue materie d'insegnamento proprie erano la linguistica, l'etnologia e la storia delle religioni.³

Ben presto cominciò con lavori propriamente scientifici e di ricerca. Il suo primo manoscritto sulle lingue originali dei vangeli sinottici (1896-1897) rimase inedito. Dal 1899 si fece conoscere con notevoli lavori di linguistica. Riceveva abbondanti suggerimenti per le sue pubblicazioni dai missionari di Steyl che lavoravano nelle missioni della Nuova Guinea e del Togo. Fu sostenuto fortemente dall'Accademia imperiale delle scienze e dalla Società antropologica di Vienna. Aveva il coraggio di proporre nuovi ragionamenti e nuove ipotesi. Da anziano, disse una volta:

² In J. HENNINGER, P. *Wilhelm Schmidt SVD (1868-1954). Eine biografische Skizze*, in «Anthropos», 51 (1956), p. 26.

³ Cf. *Ibidem*, p. 28.

«Avendo raggiunto con certezza e pubblicato un risultato scientifico, non conviene perdere troppo tempo in polemiche, se tale risultato viene attaccato da altri, ma si deve continuare ad indagare con la calma e in modo positivo».⁴

Ciò ha fatto p. Schmidt per tutta la vita; talvolta però era in grado di polemizzare aspramente, cosa che gli procurò anche dei nemici.

Con la fondazione della rivista «Anthropos», p. Schmidt perseguiva delle mete scientifiche in generale, ma anzitutto religiose e apologetiche. In modo particolare egli voleva far parlare i missionari che, secondo la sua convinzione, erano, per la loro vita di molti anni in mezzo ai popoli indigeni, «gli autentici difensori e interpreti della dottrina cristiana».⁵ Con rammarico aveva constatato che l'etnologia si sviluppava in un senso ostile nei confronti del cristianesimo, anzi, spesso in un clima di contrapposizione aggressiva, e che molti scienziati dalle idee per principio materialistiche o almeno naturalistiche erano prevenuti. Ed inoltre la loro mancante o insufficiente conoscenza delle lingue, una permanenza di durata troppo breve tra i popoli e la superficialità delle ricerche li rendeva inclini a proclamare delle teorie quanto mai ardite e ostili alla religione.⁶ Quanto diversa era invece la posizione dei missionari, i quali avevano già prestato dei servizi eccellenti all'etnologia, possedevano un'esperienza enorme e non erano prevenuti da false ideologie. In tal senso egli con delle circolari separate si rivolse a tutti i vescovi e sacerdoti missionari cattolici per interessarli all'etnologia e alla linguistica e per invitarli alla collaborazione nella rivista che intendeva pubblicare. Sorprende con quanta apertura i missionari reagivano a tale invito.⁷

In principio si pensava soltanto di raccogliere dei materiali linguistici e culturali dei popoli e di pubblicarli. Ma sin dall'inizio si doveva prevedere che una persona tanto intelligente quale era p. Schmidt non si sarebbe accontentato di raccoglie-

⁴ BORNEMANN, *P.W. Schmidt...*, p. 28.

⁵ K.J. RIVINIUS, *Die Anfänge des «Anthropos»* (Lettere di p. Schmidt a Georg Freiherrn dal 1904 al 1908 e altri documenti), pubblicazioni del seminario missionario di St. Augustin presso Bonn, 32 (1981), p. 46.

⁶ Dagli appunti di p. W. Schmidt riguardanti la fondazione di una rivista di antropologia e linguistica. Vedi BORNEMANN, *P.W. Schmidt...*, pp. 33-36.

⁷ Cf. R. RAHMANN, *Fünfzig Jahre «Anthropos»*, in «Anthropos», 51 (1956), p. 4.

re del materiale. Quanto era in lui lo spingeva a penetrare e a sistemare il materiale raccolto.

Già nel 1902 p. Schmidt si era imbattuto nella relazione dell'indologo Leopold von Schröder: «La fede in un Essere supremo presso i popoli primitivi».⁸ Questa relazione lo condusse alle pubblicazioni di Andrew Lang,⁹ specialmente al libro *The Making of Religion* (Il divenire della religione), che esercitò un influsso durevole sul cammino delle ricerche di p. Schmidt. Ripetutamente, durante la sua vita, egli venne a parlare dei libri di Lang. In un necrologio per lo studioso inglese, Schmidt scrisse:

«In tal modo Andrew Lang sta dinanzi a noi come uno che ha attraversato due periodi di tempo, quello vecchio filologico e quello antropologico-etnologico, conoscendo poi ancora gli inizi della scuola storico-culturale».¹⁰

I libri di Lang determinarono in gran parte la tematica delle sue indagini.

Per quanto riguarda il metodo, p. Schmidt si basava sul «metodo storico-culturale dell'etnologia inaugurato da F. Graebner e B. Ankermann».¹¹ Destò impressione già la sua conferenza tenuta nella Beethovenhalle di Bonn, su invito della Görresgesellschaft: *L'idea di evoluzione nella scienza delle religioni*. Il giornale Kölnische Volkszeitung (n. 836, 29.9.1906) scrisse che «il gran numero di ascoltatori ebbe la sensazione di essere testimoni di un avvenimento scientifico di grandissima importanza».¹² Detta conferenza fu ampliata nella serie di articoli *L'origine de l'idée de Dieu* («Anthropos», 1908 fino al 1910) e finalmente nell'opera monumentale *Der Ursprung der Gottesidee* (12 volumi l'ultimo dei quali uscì postumo, 1912-1955). Le culture divennero il suo tema per la vita, e in

⁸ La conferenza come tale non è pubblicata; dovrebbe però dal punto di vista del contenuto corrispondere alla brossura: L. von SCHROEDER, *Wesen und Ursprung der Religion*, München 1905.

⁹ Morto in Scozia il 31.3.1914. Tra le sue opere principali: *Custom and Myth* (1884); *Myth, Ritual and Religion* (1887); *The Making of Religion* (1898).

¹⁰ W. SCHMIDT, *Andrew Lang*, in «Anthropos», 7 (1912), p. 826.

¹¹ HENNINGER, *P.W. Schmidt...*, p. 34.

¹² S. PAJAK, *Urreligion und Uoffenbarung bei P.W. Schmidt*, Studia Instituti Missiologici SVD 20, 1978, p. 15, part. nota 15.

modo particolare l'idea di Dio. Il curatore del 12° volume, p. Fritz Bornemann, scrisse:

«A p. Wilhelm Schmidt, che per più di 50 anni, cercando e indagando instancabilmente, ha scrutato la fede dei popoli primitivi in un Essere supremo è dovuta la gratitudine di tutti coloro che dall'opera *Ursprung der Gottesidee* da decenni hanno attinto ricche conoscenze e fruttuosi impulsi».¹³

Sarebbe troppo, entro i limiti di questa relazione, voler entrare nei particolari della vita di Wilhelm Schmidt. Siano ricordati soltanto alcuni fatti. Sostenne e organizzò diversi e importanti viaggi d'esplorazione tra i popoli primitivi.¹⁴ Insegnò etnologia e linguistica e tenne delle conferenze scientifiche non soltanto in diversi paesi d'Europa, ma anche negli Stati Uniti, nel Giappone, in Cina e Corea e nelle Filippine. Iniziò la «Semaine d'Etnologie religieuse»; fu presidente dell'associazione austriaca «Familienschutz» (Difesa della famiglia); s'impegnò con grande energia per la fondazione di un'università cattolica a Salisburgo.

Egli morì a 86 anni, il 10-2-1954. P. Joseph Henninger, che gli era stato vicino come pochi altri, scrisse di lui:

«La grande figura di p. W. Schmidt si erge dominante nell'etnologia della prima metà del secolo ventesimo, e la sua opera, una delle tappe più importanti delle indagini, non può più essere cancellata dalla storia dell'etnologia e della scienza delle religioni. Non si potranno trattare sensatamente i grandi problemi della scienza delle religioni, della sociologia e degli altri rami dell'etnologia, senza tener conto dei suoi lavori».¹⁵

2. Una personalità sacerdotale

Per quanto si esalti l'opera scientifica di p. W. Schmidt, non si può immaginare la sua vita senza pensare che egli era

¹³ In W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie*, XII (1955), p. XIV.

¹⁴ Gusinde e Koppers tra i fueghini, Schebesta tra i pigmei Semang e Senoi della Malaysia, Schuhmacher tra i pigmoidi Batwa del Ruanda, Vanoverbergh tra i negritos nel Luzon del Nord-ovest, Lebzelter tra i boscimani del sud-Africa, ancora Schebesta tra i pigmei Ituri dell'Africa centrale.

¹⁵ J. HENNINGER, *P. Wilhelm Schmidt SVD (1868-1954). Einiges über sein Leben und sein Werk*, in «Verbum SVD», 20 (1979), p. 361. Cf. anche l'introduzione a W. Schmidt, *Wege und Kulturen*, Studia Instituti Anthropos 20, 1964, pp. XI-XXVIII.

interamente sacerdote e che gli interessi pastorali e di carità pastorale occupavano per lui il posto preminente.

Sin dalla sua ordinazione sacerdotale fu normale e ovvio per p. Schmidt accettare nelle domeniche e feste dei compiti di aiuto pastorale. Del breve periodo della sua permanenza a Heiligkreuz (S. Croce) si conservano 25 manoscritti delle sue prediche. A Berlino ogni quindici giorni andava nella comunità di diaspora a Fürstenwalde sulla Spree, svolgendo vari servizi religiosi: preparava i bambini alla prima comunione e teneva la prediche quaresimali. A St. Gabriel dava lezioni di religione in una scuola superiore di ragazze, fondò e diresse il gruppo locale dell'«Apostolato delle figlie cristiane», ed era tanto impegnato nei lavori pastorali che il Rettore della sua casa religiosa era «assai preoccupato»¹⁶ per le sue frequenti assenze dalla comunità.

Durante la prima guerra mondiale accompagnava come cappellano i treni dei feriti e organizzava degli ostelli per i soldati. Nel 1916 divenne cappellano militare nel quartiere generale imperiale e così giunse ad avere dei contatti molto personali col successore al trono Carlo che poi divenne imperatore. Nei due libri «politici» che egli pubblicò a quel tempo, aveva anzitutto un intento religioso.¹⁷ In tutti i suoi contributi, per esempio durante il corso missiologico per missionari a Düsseldorf nel 1919,¹⁸ si sente che quello che in fondo lo interessava, mentre coltivava la sua scienza, era la missione.¹⁹ Del suo libro *Der deutschen Seele Not und Heil. Eine Zeitbe-trachtung* (L'angoscia e la salvezza dell'anima tedesca. Una riflessione sul tempo presente), egli stesso scrisse:

¹⁶ BORNEMANN, P.W. Schmidt..., p. 24.

¹⁷ *Germanentum, Slaventum, Orientvölker und die Balkanereignisse. Kultur-politische Erwägungen, von Austriacus Observator* (cioè Wilhelm Schmidt), Kempten 1917; *Zur Wiederverjüngung Österreichs. Versuch eines Entwurfes der Verfassungsreform, von Austriacus Observator*, Wien/Leipzig 1917.

¹⁸ F. SCHWAGER (a cura di), *Der Düsseldorfer Missionskursus für Missionäre und Ordenspriester, 7-14.10.1919* (Aachen 1920).

¹⁹ Cf. a proposito: J. BECKMANN, *Mission und Ethnologie. Zum Tode von P. Wilhelm Schmidt SVD*, in NZM 10 (1954), pp. 293-296; J. HENNINGER, in NZM 23 (1967), pp. 206-221; A. BURGMANN, *Völkerkunde und Mission*, in Steyler Missionschronik 1967, pp. 181-183; H. HUBER, *Missiologie «in Feld»*. Eine Anregung, in NZM 14 (1958), pp. 41-48; K. PISKATY, *Völkerkunde und moderne Mission unter Naturvölkern*, in *Festschrift für Paul Schebesta*, Studia Instituti Anthropos 18, 1963, pp. 509-514.

«Il libro vuole cooperare al risveglio religioso del nostro popolo e additare il fatto che soltanto da tale risveglio si può aspettare un vero aiuto e una vera salvezza».²⁰

P. Schmidt fece pure da padrino alla fondazione del «Winfried-Bund» e all'accettazione, da parte dei Verbiti, della parrocchia dello Spirito santo a Berlino. Le conferenze sul Cristo durante la missione popolare a Vienna nel 1919 ebbero dei risultati durevoli.²¹ Potrei continuare ad elencare esempi simili, ma forse è più significativo esporre diffusamente qualche attività più notevole.

P. Schmidt è il vero e proprio iniziatore del movimento liturgico moderno in Austria. Infatti sin dalla Pasqua del 1919 teneva, nella chiesa di St. Gabriel, delle prediche liturgiche e distribuiva i testi liturgici in forma di libretti, per ottenere una più viva partecipazione dei fedeli, e questi libretti venivano adottati pure da altre chiese di Vienna e dalla stessa cattedrale di S. Stefano. Solo nel 1922 p. Pio Parsch di Klosterneuburg riprese la stessa idea, diffondendo ben presto 100.000 copie di tali libretti; egli scrisse dei libretti di p. Schmidt:

«Da questo granello di senape si è sviluppato un albero grande che dà ombra ormai a tutto il mondo, cioè il movimento liturgico-popolare».²²

P. Schmidt già allora, poco dopo la prima guerra mondiale, offriva degli esercizi liturgici agli accademici. Egli dirigeva pure un gruppo di apostoli laici a Vienna. Nel 1925 presentò a St. Gabriel, insieme col compositore Vinzenz Goller, l'oratorio liturgico «Pfingsfeier» (la celebrazione della Pentecoste).

Significativa per il suo atteggiamento spirituale-sacerdotale è stata la sua relazione con diversi papi, specialmente con Pio XI. Questi lo chiamò a Roma, nel 1924, perché preparasse la mostra missionaria prevista per l'anno 1925. Della sua prima

²⁰ Citato da F. BORNEMANN, *P.W. Schmidt...*, p. 134. Il libro di Schmidt fu pubblicato a Paderborn nel 1920.

²¹ Dalle conferenze cristologiche venne tratto un libro: *Ein Jesus-Leben. Von Arnoldus Fabricius* (pseudonimo di W. Schmidt), Zürich/Altstätten 1944 (seconda edizione: Wien 1948).

²² BORNEMANN, *P.W. Schmidt...*, p. 151.

udienza con il papa disse: «Provai una grande gioia e fiducia come verso un padre».²³ Dopo la seconda udienza riferì:

«Dopo tanta bontà e prontezza nell'aiutarmi, di cui fui proprio colmato, dopo tanta comprensione che avevo trovato in tutte le cose, si comprenderà che ero commosso e pieno di gioia e gratitudine, ancora più che dopo la prima udienza. Scendendo le lunghe scale del Vaticano, ho recitato ancora di gran cuore il Te Deum».²⁴

La mostra missionaria concepita e allestita da p. Schmidt corrispose pienamente alle aspettative del santo padre, tanto che dopo l'anno santo essa fu trasformata in un museo missionario-etnologico. P. Schmidt fu nominato primo direttore e tale rimase — di diritto — fino al 1939. Fu chiamato ripetutamente ad udienze dal santo padre e trovava sempre comprensione e aiuto. Il papa stesso, in occasione del suo giubileo sacerdotale, visitò il museo, iscrivendosi nel Libro d'oro e fermandosi a lungo nella sala etnologica, particolarmente cara a p. Schmidt, riempiendolo di gioia! Una foto di p. Schmidt accanto al santo padre in visita al museo rimase sopra il suo letto per tutta la vita.

Molte energie p. Schmidt le impegnava nell'associazione austriaca «Familienschutz» (Difesa della famiglia), fondata da lui nel 1928 e di cui era presidente e direttore. Pubblicò degli articoli sulla previdenza statale per le famiglie, sul fidanzamento, sull'aborto, sul riordinamento sociale, economico e biologico della famiglia, sulle relazioni della famiglia con i ceti sociali, con lo Stato e con la Chiesa, ecc. Il libro *Liebe, Ehe und Familie* (Amore, matrimonio e famiglia) del 1931 fu tradotto in parecchie lingue. Tutte le sue attività provenivano da questa preoccupazione:

«La famiglia è la tacita sofferente che non inscena delle dimostrazioni sulle strade. Se lo facesse, si potrebbe vedere un corteo crudelmente triste... Si deve mobilitare tutta l'opinione pubblica, o piuttosto ci vorrebbe una nuova opinione pubblica. C'è il pericolo che gli abusi più gravi nel matrimonio smettano di essere considerati immorali e che vengano considerati legali e non pericolosi».²⁵

²³ *Ibidem*, p. 172.

²⁴ *Ibidem*, p. 179.

²⁵ *Ibidem*, p. 253ss.

Egli riuscì a interessare ai problemi dell'associazione le autorità più alte dello Stato, compresi il cancelliere federale e il presidente della repubblica. Dopo l'annessione dell'Austria al Reich l'associazione fu sciolta, tornando in vita solo dopo la guerra. P. Schmidt, che a quel tempo viveva in Svizzera, divenne presidente onorario.

È commovente quanto p. Schmidt ha fatto, negli ultimi anni della guerra e dopo la guerra, per i poveri e bisognosi. Perfino papa Pio XII sosteneva finanziariamente le sue imprese. Lo aiutava anche il superiore generale. Accademie e società scientifiche gli mandavano danaro. Numerosissime richieste giungevano a lui, ed egli aiutava per quanto gli era possibile. Egli stesso visitava i poveri cercando di consolare e confortare. Il suo principio era: la destra non deve sapere quel che fa la sinistra. P. Bornemann pronunciò questo giudizio su di lui:

«Senza pretese per se stesso, egli era generoso verso gli altri: è questo un tratto della figura di p. Schmidt».²⁶

Come ultima cosa ricordiamo anche il suo interesse per il movimento ecumenico. Come dopo la prima guerra mondiale si era impegnato per la fondazione della Lega Winfried, così dopo la seconda guerra mondiale cercò di destar interesse per l'Una Sancta. Era in contatto con lo zelante ecumenista Otto Karrer. Visitava personalmente il centro del nuovo ordine protestante di San Michele ad Assenheim in Assia. Parlò con papa Pio XII delle enormi difficoltà che un pastore protestante incontra quando intende convertirsi, e a tale colloquio è dovuto il fatto che il papa permise a coloro che erano stati pastori protestanti di diventare sacerdoti nella Chiesa cattolica. P. Schmidt di persona fu presente alla prima messa del parroco Rodolfo Goethe.

3. Un uomo di fede

Molte delle cose dette finora si comprendono solamente dal fondamento della vita di p. Schmidt: la sua fede. Il prof.

²⁶ *Ibidem*, p. 310.

Demarchi ha già riferito sulla questione teorica: la scienza e la fede nella vita di W. Schmidt. Qui si tratta di esporre alcune cose sull'atteggiamento personale di fede di questo grande scienziato, che era un uomo semplice. P. Schmidt è stato un uomo di fede, e in fin dei conti la fede era il movente decisivo in tutte le sue imprese, anche nelle difficoltà, nelle delusioni e nelle crisi.

Nella sua lettera di domanda per l'ammissione nella casa di Steyl, egli, studente quindicenne, scrisse:

«In futuro ogni mia aspirazione sarà quella di diventare un allievo pio, diligente, umile e obbediente e, terminato il tempo dei miei studi, un missionario zelante e bravo».²⁷

Tuttavia, la sua vita non passò in modo così lineare: per un tale modello di vita egli era troppo intelligente, troppo critico, troppo vivace, troppo ricco di idee e spesso sovraccarico di lavoro. Ma per mezzo della fede, che percorre come un filo rosso tutta la sua vita, egli ritrovava sempre di nuovo se stesso e tornava agli ideali a cui aspirava.

È comprensibile che un uomo della statura di p. Schmidt potesse entrare in conflitto con l'orario rigido di un convento, con una comunità la cui vita trascorre secondo regolari abitudini, con dei superiori che badano più alla regola che non alla situazione concreta. Generalmente si può dire che i superiori hanno manifestato per lui sempre grande comprensione. Ma ci sono state anche delle situazioni critiche che p. Schmidt dovette risolvere solo dal fondo della sua fede. Quando p. Arnold Janssen, il superiore generale, gli chiese conto della sua critica aspra e troppo affrettata a proposito dell'introduzione di nuove costituzioni, egli rispose:

«Esprimo il mio grande rammarico per avere mancato io stesso e per aver dato scandalo ad altri».²⁸

Quando sorsero dissensi a causa della tipografia per la rivista, egli pregò il superiore generale di voler decidere con piena libertà, proprio pensando al successo della rivista:

²⁷ *Ibidem*, p. 13.

²⁸ *Ibidem*, p. 58.

«So infatti che tale successo dipende unicamente dalla benedizione di Dio, e che io non posso meritarmela, divenendo indegno del mio stato (di religioso)».²⁹

Quando, al culmine della controversia con Joseph Winthuis, il superiore generale gli scrisse una lettera di simpatia, p. Schmidt lo ringraziò della fiducia manifestatagli:

«Questa cosa mi fa sopportare molto più facilmente tutta questa faccenda».³⁰

Il principio di p. Schmidt era: «Una trave che non si oppone, non sostiene neppure». È naturale che ciò causasse spesso delle brighe. Ma perfino p. Henninger, che per tanto tempo ha vissuto con W. Schmidt, ha scritto:

«Proprio in tali situazioni si doveva spesso ammirare la grandezza del carattere di p. Schmidt. Infatti, ben presto si mostrava di nuovo benigno e gentile, riconoscendo con animo grato il molteplice aiuto da parte dei suoi collaboratori e seguendo i lavori di ognuno con vivo interesse».³¹

E ancora:

«È stata commovente la sua bontà che aiutava, rivolgendosi, senza far differenza, a uomini di ogni categoria, e che si manifestava specialmente in tempi di miseria. Nei suoi viaggi nel periodo post-bellico non raramente regalava i propri vestiti o capi di biancheria. Nella sua bontà aiutava e favoriva talvolta anche delle persone che non lo meritavano, riponendo in loro la sua fiducia e fidandosi troppo del loro consiglio».³²

E finalmente:

«Chi, come chi scrive questo riassunto biografico, per quasi 20 anni è vissuto in stretto contatto con p. W. Schmidt e lo ha conosciuto qual era, non lo dimenticherà mai e rimarrà grato a lui per tutta la vita per quanto egli ha dato ai suoi collaboratori e alla scienza».³³

²⁹ *Ibidem*, p. 63.

³⁰ *Ibidem*, p. 312.

³¹ HENNINGER, *P.W. Schmidt...*, p. 59.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*.

A conclusione di questo paragrafo dovremo, sia pur brevemente, parlare degli scritti religiosi di p. W. Schmidt. Anche da questi lavori emerge la mentalità fondamentalmente sacerdotale di questo scienziato, nonché il suo legame con la fede. Molti lamentarono, a suo tempo, che con essi Schmidt si allontanasse dal vero scopo della sua vita, l'etnologia, ma egli stesso riteneva che queste pubblicazioni fossero «quanto di meglio e di più utile» avesse mai scritto.³⁴

Abbiamo già ricordato l'edizione dei testi della messa solenne per le domeniche e le feste (Introduzione, testo in lingua tedesca e commento).³⁵ Il libro *Der Deutschen Seele Not und Heil. Eine Zeitbetrachtung* fu scritto per finalità pastorali.³⁶ Dopo la prima guerra mondiale fu data alle stampe una sua serie di studi biblici, destinati a contribuire al rinnovamento religioso.³⁷ Ai tempi del nazionalsocialismo Schmidt affrontò ripetutamente temi particolarmente scottanti, specie sulle pagine della rivista «Schönere Zukunft». Le sue conferenze sulla famiglia, pubblicate in lingua tedesca sotto il titolo *Liebe, Ehe, Familie* nel 1931 e nel 1945 (Innsbruck-Vienna-Monaco di Baviera), furono tradotte anche in lingua spagnola e uscirono in complessive 6 edizioni.³⁹

Il grosso volume dal titolo *Ein Jesus-Leben*, pubblicato in due edizioni,⁴⁰ ebbe un destino a parte. Diverse persone si

³⁴ Così si esprime più volte Schmidt nella sua corrispondenza con la sede generalizia e con altri. Vedi le note (non pubblicate) al cap. 14 della biografia di Schmidt a cura di F. Bornemann.

³⁵ In F. BORNEMANN, *Verzeichnis der Schriften von P.W. Schmidt* (un indice numerato degli scritti), in «Anthropos», 49 (1954), pp. 385-432, n. 279 (da ora indicato come *Verzeichnis*).

³⁶ N. 290 nel *Verzeichnis*.

³⁷ *Das Abendmahl und die Abschiedsrede unseres Herrn Jesu Christi nach den vier Evangelien in ihrer Gliederung und in ihrem strophischen Aufbau*, Wien-Mödling, 1921 (n. 306 nel *Verzeichnis*); *Der strophische Aufbau des Gesamttextes der vier Evangelien. Eine erste Mitteilung*, in «Anzeiger d. Akad. d. Wiss.» in Wien, Phil.-hist. Kl., 9 (1921), pp. 10-43 con 6 tabelle (n. 302); *Die Bergpredigt unseres Herrn Jesu Christi in ihrem Aufbau und in ihrer strophischen Gliederung*, con un'appendice: *Die Johannisrede und der Jubelruf Jesu*, Mödling 1921 (n. 308); *Die strophische Gliederung der Parusierede des Herrn*, in «Theologie und Glaube» (Paderborn), 13 (1921), pp. 257-273, 321-334; 14 (1922), pp. 1-17 (n. 309); *Übersicht der Christus-Vorträge*, 8 pp. in 8°, Wien-Mödling 1921 (n. 311).

³⁸ Vedi *Verzeichnis*, nn. 467, 468, 469, 473, 494, 502, 504.

³⁹ Vedi *Verzeichnis*, nn. 430, 445, 533, 562, 563, 570.

⁴⁰ A. FABRICIUS, *Ein Jesus-Leben*, Zürich-Altstätten, 808 pp. (n. 558 degli scritti, cit. 424). Seconda edizione: Wien 1948, Vol. 1: XII + 274 pp.; Vol. 2: VII + 432 pp. (n. 577 nel *Verzeichnis*, cit. 425).

opposero energicamente alla sua diffusione a stampa, ma Schmidt lottò a sostegno della pubblicazione, anche se ritenne opportuno farla uscire con uno pseudonimo: come infatti avvenne. Scopo del libro era di presentare la persona di Gesù nella maniera più dinamica in modo da destare nei lettori il massimo interesse. Per questo egli rinunciò volutamente a citare di volta in volta le diverse opinioni dottrinarie e sceglieva quella che gli pareva la più fondata, senza tuttavia attenersi in forma definitiva. Questo può apparire un procedimento poco scientifico, ma bisogna tener presente che lo scopo del libro era di natura pastorale. Persino il superiore generale, p. Grendel, che al libro nel suo complesso aveva mosso delle critiche, dovette ammettere: «Parecchi capitoli sono ottimi e molto belli».⁴¹ Un revisore, dopo aver letto le bozze di stampa, scrisse:

«L'ampia struttura del suo commento al Discorso della montagna presenta certamente il vantaggio di rendere chiaro l'intero brano evangelico e di imprimerlo nella mente; io però non posso condividere la sostanza. Non credo che l'evangelista abbia mai pensato a una impostazione di questo tipo».⁴²

P. Hilarin Felder OFMCap., censore del vescovo di Friburgo e a sua volta editore di una vita di Gesù, commentando le prime bozze, scriveva:

«Concezione e impostazione dell'opera sono nuove, ma comunque rispondenti allo scopo. Correlazioni spesso inattese, ma ben motivate. Ottimo il modo di evidenziare i tratti caratteristici della personalità di Gesù. Il linguaggio è spigliato, anche se qua e là bisognoso di qualche ritocco».⁴³

Reinhold Schneider in data 13.4.1946 scriveva a W. Schmidt:

«Io mi interessavo molto, specie nelle ore notturne, alla vita di Gesù

⁴¹ Vedi le «Note» al cap. 14 della biografia di Schmidt a cura di F. Bornemann, citate alla nota 34.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ F. BORNEMANN, *P.W. Schmidt...*, p. 148.

di Arnold Fabricius e ne traggo un grande profitto...; anche ultimamente, quand'ero indisposto, il libro mi ha molto giovato».⁴⁴

P. Schmidt spedì una serie di libri, tra cui anche la vita di Gesù, a p. Paul Arndt, che si trovava in un campo di concentramento in India. Questi il 6.2.1945 scriveva:

«Il più bello di tutti è proprio la vita di Gesù di Fabricius. Qui la leggiamo in molti, dandoci il cambio... Lei conosce personalmente Arnoldus Fabricius? Ho l'impressione che questo autore conosca anche i dati dell'etnologia storico-culturale».⁴⁵

Nelle recensioni del libro apparse in vari periodici si ritrovano osservazioni come: «Ciò che di apprezzabile può elaborare uno studio scientifico autodidattico e ciò che in lavori di questo genere si può offrire in forma comprensibile, questo libro lo dà»; «una armonizzazione dei vangeli di ampio respiro»; «è un'opera da raccomandarsi in special modo ai giovani religiosamente impegnati»; non è un romanzo, ma l'autore «segue il metodo del romanzo storico».⁴⁶

P. Schmidt era fermamente convinto che «il cristianesimo nella sua genuina e intima sostanza non è un'arida raccolta di dogmi, comandamenti, sacramenti e sacramentali, ma la persona vivente di Gesù Cristo stesso». Animato da questa convinzione, p. Schmidt tenne le sue conferenze su Gesù Cristo e le esperienze da lui acquisite in quelle occasioni si riflettono anche nell'opera da lui scritta. Egli in proposito scriveva:

«Ho fatto esperienza, posso dire, su me stesso e su un grande numero di miei ascoltatori, per la continuità ed attenzione con cui essi hanno seguito queste spesso impegnative conferenze e per la profonda impressione che questo quadro complessivo ha fatto su di essi. La trattazione è stata condotta prevalentemente a livello di formazione universitaria, ma io ho notato con stupore e commozione come anche persone povere e semplici di estrazione popolare e persino vecchi signori e signore affluissero alle conferenze e rima-

⁴⁴ Vedi le già citate «Note».

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Recensioni dell'opera in: Schweizerische Kirchenzeitung, 28.9.1944 (Schenker); Solothurner Geschichtsblätter, 20.10.1944; Christliche Kultur, Allegato a Neue Zürcher Nachrichten 27.7.1946 (Laurentius Casutt); P. Alfons Kemmer, «Marie Einsiedeln», aprile 1945.

nessero a lungo; il che naturalmente mi indusse a fare tutto il possibile per farmi capire anche da questi. La grande copia di luce e di calore che promana da tutta la vita di Cristo è così grande che soccorre l'ascoltatore laddove si pesentino difficoltà e punti oscuri che i singoli talvolta non potrebbero da soli superare. L'accostamento alla divinità di Gesù non è mai così facile né possibile con tanta evidenza come in questa aspirazione alla conoscenza globale; l'acquisizione di questa conoscenza porta verso un'autentica unità operante e verso la definitiva conclusione che coronerà la nostra esistenza».⁴⁷

L'ultimo anno della sua esistenza è stato il più duro per p. W. Schmidt. Alcune vicende di quell'anno sono state rese note e può darsi che sia esatto il giudizio del suo medico che lo aveva assistito per 12 anni: «Dimentichiamo l'ultimo anno di p. Schmidt; non è stato più lui. P. Schmidt ultimamente è stato ammalato, e non se ne parla più».⁴⁸ Una cosa però si dovrebbe ricordare ancora: quando il suo superiore gli amministrò il sacramento dell'unzione degli infermi, egli era presente con tutta l'anima. Egli stesso diede le risposte, anche alla assoluzione generale. Rinnovando i suoi voti religiosi pronunciò ogni parola con grande fervore. Si affidò completamente alla santa volontà di Dio. La sera dopo l'unzione degli infermi disse alla suora che lo assisteva: «Ora tutto è tanto pieno di pace». Tre giorni più tardi morì.

4. P. Schmidt nel giudizio dei posteri

Contrariamente a quanto è usanza nella Società del Verbo Divino, di seppellire cioè i defunti là dove muoiono, la salma di p. W. Schmidt fu trasportata a St. Gabriel presso Vienna, un posto molto più centrale e dove egli aveva lavorato per tanti anni. P. Bornemann disse a tal proposito: «La Società onora così il suo grande scienziato come è dovuto».⁴⁹ La benedizione della salma la fece il cardinale Innitzer, il discorso funebre alla tomba lo tenne il vescovo-coadiutore König di St.

⁴⁷ BORNEMANN, *P.W. Schmidt...*, p. 145s.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 344.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 346.

Pölten. Nel necrologio della Società del Verbo Divino, p. Schmidt è uno dei pochi membri al cui nome è aggiunto qualcosa, cioè: «Fondatore della rivista e dell'istituto *Anthropos*».

Già l'annata 49 (1954) di «*Anthropos*» si occupò ampiamente di p. W. Schmidt. P. Bornemann vi pubblicò un elenco completo (per quanto possibile) delle sue pubblicazioni;⁵⁰ inoltre due articoli: uno su «Gli articoli e le conferenze» di P. Schmidt⁵¹ e un altro sulle sue «Lezioni sull'idea dell'evoluzione nella religione più antica».⁵² Arnold Burgmann scrisse un lungo articolo su p. W. Schmidt linguista.⁵³ Conviene ricordare qui il fatto che i confratelli di Poisieux-Froideville si prodigarono per assicurare ai posteri le opere non pubblicate.⁵⁴ L'annata 51 (1956) della rivista, in un certo senso un numero di giubileo, riportò il riassunto della vita di p. Schmidt,⁵⁵ citato già più volte, scritto da p. Henninger, e diversi altri articoli che sono una valutazione dell'opera di p. Schmidt.⁵⁶ Wilhelm Koppers, professore a Vienna, che nel suo articolo di commemorazione espone anzitutto i meriti scientifici di p. Schmidt, non dimentica di notare:

«È stato sempre un ardente desiderio di p. Schmidt e un'attività a lui particolarmente cara di occuparsi, secondo le sue possibilità, dei poveri, specialmente dei poveri nascosti, degli operai e specialmente delle famiglie numerose».⁵⁷

⁵⁰ *Verzeichnis*, op. cit. 635 scritti pubblicati durante la vita e 10 postumi, due manoscritti per nuove edizioni. Sotto la voce «Kompositionen» sono presenti 63 titoli. Tra i libri recensiti si contano i nomi di 177 autori.

⁵¹ «*Anthropos*», 49 (1954), pp. 663-668.

⁵² «*Anthropos*», 49 (1954), pp. 669-682.

⁵³ «*Anthropos*», 49 (1954), pp. 627-658. Purtroppo il saggio di Bornemann «P. Schmidt als Ethnologe» non è mai stato pubblicato. Cf. «*Anthropos*», 49 (1954), p. 385, nota 1; e «*Anthropos*», 51 (1956), p. 21.

⁵⁴ Vedi il testo di R. RAHMANN in «*Anthropos*», 50 (1955), p. 958. Cf. anche i titoli pubblicati postumi della bibliografia.

⁵⁵ «*Anthropos*», 51 (1956), pp. 19-60.

⁵⁶ F. BORNEMANN, *P.W. Schmidts Studien über den Totemismus in Asien und Ozeanien* (595-734); ID., *P.W. Schmidts Vorarbeiten für eine Neuauflage von «Völker und Kulturen»* (291-308); W. KOPPERS, *Professor Pater Wilhelm Schmidt SVD. Eine Würdigung seines Lebenswerkes* (61-80); R. RAHMANN, *Fünzig Jahre «Anthropos»* (1-18). J. Henninger ha citato una serie di altri omaggi in occasione della morte di p. Schmidt (p. 19ss).

⁵⁷ W. KOPPERS, *Professor Pater Wilhelm Schmidt SVD*, in «*Anthropos*», 51 (1956), p. 78.

Sarebbe troppo voler riferire l'eco destata in tutto il mondo dalla sua morte, avvenuta inaspettatamente. P. Henninger nella breve biografia della vita di P. Schmidt riferisce alcuni commenti, tra i quali scelgo solo tre testi. Eugen Fischer, professore a Friburgo di Brisgovia, scrisse:

«Malgrado certe differenze scientifiche, l'ho sempre sinceramente ammirato e stimato come uno dei più grandi etnologi e linguisti, uno scienziato di vaste cognizioni e grande organizzatore».⁵⁸

Il professore P. Leser di Hartford, USA:

«La prima metà del secolo XX è davvero, per l'etnologia e la linguistica, l'era del p. Schmidt».⁵⁹

Il professore T.G.H. Strehler di Adelaide-Canberra:

«Con lui si seppellisce un'epoca importante della linguistica ed etnologia del secolo ventesimo. Dei critici futuri troveranno da ridire su alcuni punti dei suoi metodi, ma molti risultati da lui proposti rimarranno, mi pare, incontestabili. Per noi in Australia i suoi studi sulle lingue australiane sono tuttora un'opera stupenda di pioniere, poiché si basavano per lo più su fonti del tutto insufficienti».⁶⁰

In occasione del venticinquesimo della morte di W. Schmidt, p. Henninger tenne, all'università cattolica di Lublino (Polonia) e in un simposio a Pieniężno, una relazione su di lui, intitolata «Cenni sulla sua vita e la sua opera».⁶¹ In ogni parola del relatore si sente, pur dopo tanti anni, il grande amore e la venerazione che nutre verso il suo grande maestro. Non valgono più «pietà con critica» e «critica con pietà», come aveva chiesto una volta il celebre storico F. Meinecke,⁶² ma stima e pietà, unitamente con un sincero amore scientifico della verità. Henninger riferisce dell'impressionante personalità di p. Schmidt, della sua semplicità e modestia, della sua

⁵⁸ *Ibidem*, p. 55.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 57.

⁶¹ La conferenza fu pubblicata (ampliata) in «Verbum SVD», 20 (1979), pp. 345-362.

⁶² Cf. «Anthropos», 51 (1956), p. 80.

sorprendente forza nel lavorare, della sua predilezione per suonare e per comporre pezzi di musica, della sua bontà e umanità, della sua prontezza nel ringraziare, nel chiedere perdono, nel perdonare e nel dimenticare.⁶³ Della concezione universale dell'opera scientifica della sua vita egli scrive:

«L'inserimento dei fatti in uno schema provvisorio era una necessità tecnica per lavorare e investigare, nonostante l'inevitabile pericolo che le ipotesi di lavoro diventassero delle costruzioni definitive con delle pretese "dogmatiche"».⁶⁴

Egli insiste sul fatto che malgrado certe giuste critiche dello schema dei cicli culturali come tale, molti «singoli elementi»⁶⁵ del sistema resistono ancor oggi alla critica o trovano nuova conferma; anzi, talvolta gli si attribuiscono delle interpretazioni rifiutate da lui stesso. Per dimostrare questo egli adduce degli esempi concreti, il più interessante dei quali forse è il termine «Urmonotheismus» (monoteismo originale). Schmidt stesso avrebbe detto che ingiustamente la paternità di tale termine era stata attribuita a lui, e aveva dichiarato:

«Io non amo né il termine "Urmonotheismus" né la denominazione "Urmensch" (uomo originale). Ho introdotto, è vero, il termine "Urkultur" (cultura originale), ma questa comprende soltanto certe determinate tribù, e il loro insieme porta il nome di "Urkultur" perché è lo stadio relativamente più antico dell'umanità che possiamo raggiungere coi mezzi dell'etnologia e delle sue scienze ausiliari».⁶⁶

Henninger rimprovera che dopo la morte di W. Schmidt gli aspetti negativi delle sue esposizioni siano stati messi in rilievo troppo unilateralmente. Così da Gerardus van der Leeuw nella seconda edizione di *Phänomenologie der Religion* e da Raffaele Pettazzoni in *L'onniscienza di Dio*. D'altronde però si avevano delle rettifiche, per es. nelle recensioni di Alois Closs⁶⁷ e Vaast

⁶³ «Verbum SVD», 20 (1979), p. 349ss.

⁶⁴ *Ibidem*, 352.

⁶⁵ *Ibidem*, 353.

⁶⁶ *Der Ursprung der Gottesidee* X, Münster i.W. 1952, p. 127. Questa mi sembra essere una notevole rettifica, come p. Schebesta mise giustamente in risalto proprio nell'anno della morte di p. Schmidt; cf. «Anthropos», 49 (1954), pp. 689-697.

⁶⁷ «Anthropos», 52 (1957), pp. 937-943.

van Bulck,⁶⁸ ma anche in certe monografie più ampie, come: A. Vorbichler, *Das Opfer auf den uns heute noch erreichbaren ältesten Stufen der Menschheitsgeschichte* (Il sacrificio negli stadi più antichi ancor oggi raggiungibili della storia dell'umanità); V. Lanternari, *La grande festa*; J. Henninger, *Les fêtes de printemps chez les Sémites e la Pâque israhélite* (Le feste della primavera presso i semiti e la pasqua israeliana); le dissertazioni elaborate in Italia da Antonio Cavalli, *L'esperienza religiosa dei pigmei africani — secondo gli studi del p. W. Schmidt* (Milano), e Lodovico Spataro, *Wilhelm Schmidt (1868-1954): una bio-bibliografia critica* (Palermo); poi diversi lavori per i diplomi di magistero o di laurea in Polonia; l'opera già citata di p. Sylwester Pajak, lo scritto per l'abilitazione di Henryk Zimón (Lublino), ecc.⁶⁹

Senza voler esporre i pro e contra, le valutazioni e le critiche, ciò che vi è di definitivo e di provvisorio nei lavori scientifici di p. Schmidt, vorrei aggiungere il giudizio conclusivo di p. Henninger, concludendo con esso la mia esposizione:

«Nella concezione generale dell'evoluzione culturale l'interpretazione complessiva di p. W. Schmidt costituisce una posizione intermedia tra una trattazione aprioristico-evoluzionistica e quella strettamente storica delle cose, che adatta continuamente lo schema provvisorio ai fatti nuovamente scoperti. Proprio per questo il suo sistema, benché come tale non valga più in tutti i suoi aspetti, esercita tuttora un influsso positivo nel campo delle indagini. Il riconoscimento che anche le culture più semplici, benché manchino di una documentazione scritta, presentano un vero carattere storico, si è ampiamente affermato in etnologia, e tale risultato è un "monumentum aere perennius" dell'opera e della vita di p. W. Schmidt».⁷⁰

⁶⁸ «Anthropos», 55 (1960), pp. 871-874.

⁶⁹ Dati sufficienti si possono trovare in HENNINGER, «Verbum SVD», 20 (1979), p. 358ss. Vedi anche E. BRANDEWIE, *Wilhelm Schmidt and the Origin of the Idea of God*, Lanham/New York/London 1983.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 361.

VI

VALORI E LIMITI DEL METODO COMPARATIVO SCHMIDTIANO

GUGLIELMO GUARIGLIA

Il titolo della mia comunicazione andrebbe ulteriormente precisato così: «nel sorgere e nel formarsi della scuola storico-culturale, fra continue conquiste e revisioni critiche». Alle quali conquiste e alle frequenti revisioni critiche ha dato un apporto, di amplissime proporzioni, lo stesso Wilhelm Schmidt. Egli ha messo insieme, nell'arco di oltre un cinquantennio, un materiale immenso di ricerche linguistiche, di investigazioni etno-antropologiche e di indagini afferenti alla storia comparata delle religioni: materiale, per la massima parte, raccolto sul «campo», se non di persona, da una schiera quanto mai vasta di alunni, di missionari, di esploratori e di studiosi.

Tutti i suoi critici, più o meno benevoli, e anche gli oppositori hanno sempre dovuto riconoscere con lo Haberlandt, quanto questi afferma in un breve profilo tracciato per l'Enciclopedia Italiana, nel 1949:

«Notevolissi sono i contributi dello Schmidt alla scienza etnologica, in ogni suo settore, computabili in circa 700 voci bibliografiche».

E sottolinea, giustamente, come dopo lo Schmidt sarebbe errato parlare di «evoluzione» dei popoli primitivi, quasi fosse una tendenza permanente e naturale, e come la loro presenza nel mondo vada studiata in *senso storico*, tenendo conto come anche presso le culture primordiali, l'apporto degli individui,

intellettualmente più dotati, contribuisca allo sviluppo culturale del gruppo intero.¹

Anche un'altra osservazione preliminare va ripetuta, insieme col nostro Giuseppe Cocchiara:

«Dal 1906, e fino alla morte, lo Schmidt diresse la rivista "Anthropos" che costituì, si può dire, il punto d'incontro — e anche di scontro — di tutte le principali teorie che hanno travagliato l'etnologia moderna. L'"Anthropos", infatti, non accolse soltanto le più documentate ricerche che missionari ed etnografi venivano facendo nel campo delle civiltà primitive, ma è stato l'osservatorio stesso dal quale nulla è sfuggito, per più di mezzo secolo, al suo infaticabile direttore. Non v'è studioso, dal De Brosses al Comte, dal Tylor al Frazer, dal Durkheim al Lévy-Bruhl, da Freud al Malinowski, contro cui lo Schmidt non abbia polemizzato con quella correttezza scientifica che lo ha sempre distinto».²

1. Alcuni punti fermi alle soglie del suo immenso lavoro

Chiunque s'accosti per la prima volta a qualcuno degli scritti più famosi dello Schmidt, o si prenda il gusto di sfogliare, almeno per curiosità, i primi dieci volumi della rivista «Anthropos», non può sottrarsi a una viva impressione, quella di trovarsi di fronte a una mente geniale, dotata di una duplice qualità: anzitutto, una sottile capacità analitica, che non trascura nessun minimo particolare dell'argomento preso in esame, e, in secondo luogo, l'amore e l'abilità per le grandi visioni d'assieme. Entrambe le qualità s'accompagnavano in lui al gusto di fissare alcuni punti sicuri, fin dall'inizio, assunti come ipotesi di lavoro, modificabili col tempo, se nuove scoperte analitiche, sue o d'altri, gli avessero mostrato l'opportunità scientifica di una valida innovazione. Come un abile alpinista, mi si passi il paragone, che sta aprendo una via nuova e difficile su un'alta e insidiosa montagna, fissa vari chiodi, pronto tuttavia a cambiarne la posizione, qualora la sicurezza della sua ascesa glielo consigli.

Due di questi «punti fermi» voglio subito richiamare e ascrivere a merito dello Schmidt (altri ne incontreremo nel

¹ Cf. A. HABERLANDT, W. Schmidt, in *Enc. Italiana Treccani*, vol. XXXI, 1949.

² G. COCCHIARA, *L'eterno selvaggio*, Flaccovio, Palermo ²1972, pp. 207-208.

corso di questa comunicazione). Si trovano da lui esposti nel I volume della rivista «Anthropos», che è del 1906, in quel trattatello etnologico di 100 pp. (testo tedesco e trad. francese a fianco) che lo Schmidt intitola *Die moderne Ethnologie*. Il primo «punto fermo» riguarda la piena e completa umanità di certi costumi, che contraddistinguono quelli che impropriamente si chiamavano «popoli di natura» o «selvaggi»; costumi quali l'antropofagia o le dolorose cerimonie iniziatiche per i fanciulli e le fanciulle in occasione della pubertà. Al proposito rimprovera al Bastian di non aver fatto le debite distinzioni fra esploratori seri e viaggiatori fantasiosi, che, in nome di una pretesa antropologia, propalavano all'Europa quanto «di strano e di esotico» ritenevano di aver scoperto in quei costumi. Scrive p. Schmidt:

«Una distinzione è necessaria: a differenza dei racconti dei viaggiatori suddetti, i resoconti dei missionari non mostrano alcuna tendenza a riferire alcunché come meraviglioso ed esotico. Il lungo soggiorno presso questi popoli li ha abituati a comprendere tutti i loro comportamenti e a collocarli nell'ambito di una cultura pienamente umana. Ci troviamo, dunque, di fronte a contributi etnograficamente molto importanti».³

L'altro «punto fermo» che lo Schmidt ritiene di porre a fondamento della sua grandiosa costruzione linguistica, etno-antropologica e storico-religiosa, è il fatto che i cosiddetti popoli «primitivi», oltre a essere pienamente umani, possono offrirci ancor oggi l'immagine della primordialità preistorica, che le grandi civiltà dell'India, della Cina, del Giappone o dell'America precolombiana, pur remote nel tempo, ma che non vanno al di là del IV millennio a. C., non potrebbero fornirci. A questa sua convinzione, già accennata in vari volumi dell'«Anthropos», ha preferito dedicare un volumetto, ch'egli stesso ha voluto direttamente pubblicare in italiano, dal titolo *L'anima dei primitivi*, nel 1931, a Roma, presso l'editrice Studium. Dapprima ribadisce una definizione di etnologia, a lui cara, come «scienza dei popoli» (Völkerkunde), della quale sottolinea il compito di una conoscenza accurata di tutti i popoli, anche dei più sconosciuti, affermando al proposito:

³ W. SCHMIDT, *Die moderne Ethnologie*, in «Anthropos», 1 (1906), pp. 154-155.

«È la scienza che espone agli occhi dello spirito quella stupenda varietà e variabilità dei modi di essere dell'uomo (consociato), nei differenti luoghi e paesi, che dalle sfumature più delicate e quasi impercettibili, passa fino a certe forme che talvolta contrastano con ciò che ci sembrerebbe naturale».⁴

E soggiunge:

«A che cosa ci serve la conoscenza di tutte queste stirpi, di tutti questi popoli, così numerosi e così vari della terra, che ci sembrano ancor più poveri e primitivi, se paragonati con le grandi civiltà sopra indicate? Ebbene, se ci appare chiara l'utilità di conoscere le grandi civiltà del passato in quanto possiamo trarre molteplici suggerimenti e arricchimenti per la nostra civiltà, dobbiamo capire quanto utile sia conoscere anche questi umili popoli, ingiustamente designati come selvaggi o primitivi. Essi, infatti, per certi aspetti, sono ancor più importanti dei popoli delle grandi civiltà dell'Asia e dell'America. In essi troviamo, infatti, quegli stadi primordiali dello sviluppo umano, che risalgono a tempi molto più remoti di quelli in cui sono sorte le suddette grandi civiltà».⁵

2. La preoccupazione di costruirsi un metodo valido

Convinto, come abbiamo visto, che tutti i popoli della terra, per quanto esigui nel numero dei loro membri, presentino culture degne di essere studiate da tutti gli etnologi e di essere analizzate accuratamente proprio a riguardo dei loro costumi che ci riportano alle epoche più primordiali dell'umanità intera, si propone di crearsi un metodo che sia veramente valido sul piano scientifico. Già nel 1906, all'inizio del suo articolo fondamentale, *Die moderne Ethnologie*, si preoccupa di due realtà: quella di essere coerente con se stesso sul piano di alcuni principi metodologici e quella di insegnare ad esserlo anche ai collaboratori della sua rivista, missionari e studiosi. E dichiara il perché di questa sua preoccupazione:

⁴ Vedi: W. SCHMIDT, *L'anima dei primitivi*, Studium, Roma 1931, p. 10. «L'etnologia, come afferma lo Schmidt, ha per oggetto l'universalità dei popoli, come bene esprime la definizione dell'etnologo italiano Raffaele Corso, il quale accetta il termine tedesco *Völkerkunde*».

⁵ *Ibidem*, pp. 10-11.

«È vero che in etnologia c'è bisogno di molti studi particolareggiati e concreti, ma è anche vero che attualmente (siamo nel 1906), nel campo dell'etnologia, le nozioni e i principi fondamentali non sono del tutto chiariti. (...) Una discussione intensa e completa di queste questioni non potrà essere considerata come un "pronunciamento", ma contribuirà a chiarire tali questioni e, indirettamente, al progresso positivo della scienza etnologica».⁶

Il pronunciamento ci sarà, per tappe successive, nella rivista «Anthropos», dove, oltre a recensire criticamente le principali opere dei vari rappresentanti della scuola evoluzionistica-primitivistica, redigerà, nel 1911, un ampio abbozzo di 37 pagine dal titolo: *Die kulturhistorische Methode in der Ethnologie*.⁷

Il bisogno dello Schmidt di perfezionare e di chiarire a se stesso il proprio metodo, storico-culturale e antievoluzionistico, proveniva da un fatto molto concreto e, per il suo spirito geniale, assai sollecitante. Dal 1906, anno della fondazione della rivista «Anthropos», si erano venuti accumulando sul suo tavolo di redattore-capo articoli o comunicazioni (di missionari o di ricercatori sul campo, sparsi nei vari continenti) riguardanti argomenti quanto mai interessanti o dell'etnografia, o della linguistica, o della religiosità. La maggior parte di questi materiali di prima mano, divenuti articoli della rivista, costituiscono attualmente una miniera assai preziosa per i cultori della «scienza dei popoli». Ma costituirono per lo Schmidt i pilastri della sua grande sintesi, a partire da «L'origine de l'idée de Dieu» («Anthropos», 1908), ripubblicata a parte, sempre in francese, nel 1910,⁸ e che divenne poi, nel 1912, il primo volume della colossale opera in 12 voll., di circa mille pagine ciascuno, sull'*Origine dell'idea di Dio*.⁹

In quegli anni fervidi della produzione schmidtiana, verranno delineandosi, in forma di abbozzi o di lavori definitivi, alcuni volumi, che costituiranno i capisaldi della sua metodologia storico-culturale. Vogliamo ricordare, al proposito, dell'anno 1910, il suo studio su *La posizione dei popoli pigmei nello*

⁶ Cf. SCHMIDT, *Die moderne Ethnologie*, pp. 134-135.

⁷ Vedi: W. SCHMIDT, *Die kulturhistorische Methode in der Ethnologie*, in «Anthropos», 6 (1911), pp. 1010-1036.

⁸ W. SCHMIDT, *L'Origine de l'idée de Dieu. Etude historico-critique et positive*, Wien 1910.

⁹ Vedi più oltre alla nota 43.

sviluppo storico dell'umanità:¹⁰ indagine sulla questione di una possibile «rivelazione primordiale» (*Uroffenbarung*), che sarà al centro di lunghe e reiterate polemiche. Sempre in quell'anno, nella sua presentazione di un volume dell'egittologo G. Foucart (vedi più oltre, p. 143), indica già quello che sarà poi il suo *Manuale di storia comparata delle religioni*, pubblicato in tedesco nel 1930, subito tradotto in varie lingue. In italiano appare per i tipi della Morcelliana nel 1934.¹¹

La ricerca di un metodo valido lo accompagna per tutta la vita, culminando nella pubblicazione del suo *Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie*, nel 1937, che dodici anni dopo, nel 1949, vede la luce anche in italiano.¹² Questo continuo assillo di un metodo valido da parte dello Schmidt ci rivela un primo aspetto della sua sagace personalità: ama e persegue la chiarezza, quasi geometrica della sue indagini sulla cultura umana. Il suo amico e collaboratore p. Wilhelm Koppers nella rievocazione funebre tenuta a Vienna, nel 1955, afferma chiaramente: «Il primo e il più antico amore scientifico dello Schmidt fu la linguistica».¹³

«Nel 1899 scopre la parentela di alcune lingue dell'Asia sud-orientale con alcune lingue dell'Oceania; scoperta che viene riconosciuta col premio Volney di Parigi: dal 1912 al 1918 pubblica in "Anthropos" un'altra ricerca linguistica fondamentale: *Die Gliederung der australischen Sprachen* (lavoro minuzioso, anch'esso coronato col premio Volney). Studiò a lungo anche le lingue dei tasmaniani ormai estinti; e grande rinomanza gli diede anche il volume con atlante, del 1929, dal titolo *Le famiglie linguistiche del mondo*».¹⁴

Questo amore alla precisione, che si manifestava nello stu-

¹⁰ W. SCHMIDT, *Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen*, Stuttgart 1910.

¹¹ Il titolo originale dell'importante opera schmidtiana, *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte*, edito a Münster i.W., porta un sottotitolo che si conserva anche nella quadruplica ed. italiana di Brescia (1934, '38, '43, '49): *Origine e sviluppo delle Religioni. Teorie e fatti* (con prefaz. dello stesso autore).

¹² L'*Handbuch der Methode*, per la stesura del quale si è avvalso della collaborazione di p. Wilhelm Koppers, divenuto direttore dell'Istituto di etnologia dell'università di Vienna, è stato tradotto in italiano da L. Vannicelli, ed è stato pubblicato a Milano da Vita e pensiero (1949).

¹³ Vedi: *Wilhelm Schmidt*, Gedenkerede von Wilhelm Koppers, Wien 1955, in *Almanach der österreichischen Akademie der Wissenschaften*, 104, p. 347.

¹⁴ Cf. R. BOCCASSINO, *Il p. Wilhelm Schmidt e il suo contributo scientifico*, «Euntes Docete», 1 (1955), 8, p. 119.

dio delle lingue, mostrava anche l'altro aspetto profondo della sua genialità. Non amava soltanto le lingue dell'uomo, ma la spiritualità dell'uomo «parlante»: la capacità che ogni essere umano manifesta di apprendere in poco tempo la lingua materna (e più tardi, altre lingue) per manifestare ai membri del suo gruppo il proprio mondo interiore (pensieri, desideri e affetti), per dare e ricevere «cultura».

In tal senso merita di essere qui riportata la stupenda definizione, ch'egli ci offre di cultura (in senso etnologico):

«La cultura, secondo la sua più intima natura, consiste nello sviluppo interno dello spirito umano, ma anche nello sviluppo esteriore del corpo e nel dominio della natura. La cultura, come tutto ciò che è immanente, è qualcosa di assolutamente intimo: non accessibile direttamente all'osservazione esterna. Ma ogni uomo, completo e unico in se stesso e singolare, volente o nolente, stabilisce relazioni culturali attive e passive. [L'idea è di Graebner e lo Schmidt accetta il principio, che diviene poi fondamentale per il metodo d'indagine storico-culturale]. Il problema primo e fondamentale dell'etnologia e di tutta la storia della cultura è la ricerca delle relazioni culturali».¹⁵

E aggiunge un'osservazione che ci mostra, come fosse sempre rispettoso del pensiero altrui, ma esigente nel richiedere che ogni problema fosse visto in tutti i suoi aspetti senza superficialità:

«Con la considerazione di ambedue le relazioni culturali, attive e passive, cade l'obiezione, secondo la quale l'etnologia storico-culturale che combatte l'evoluzionismo, si preoccupa soltanto degli influssi esterni, derivanti dalle migrazioni o da altri contatti, e trascurerebbe gli sviluppi interiori».¹⁶

Lo Schmidt, quindi, all'apparente rigidità del linguista mostra di saper congiungere la flessibilità del pensatore, sempre attento e vigile alla mobilità del mondo interiore di ciascun essere umano, studiato singolarmente o facente parte di un gruppo sociale. Nulla quindi di statico, come qualcuno pretende, nelle svariatissime ricerche di questo studioso, nei più

¹⁵ W. SCHMIDT, *Manuale di metodologia etnologica*, Vita e pensiero, Milano 1949, p. 133; per favorire una maggiore intelligenza della traduzione di L. Vannicelli, talora un po' indeterminata, mi sono permesso di ritoccare il testo italiano in questa e nelle seguenti citazioni.

¹⁶ *Ibidem*, p. 134.

diversi ambiti dell'etno-antropologia, particolarmente nei tre campi sopra ricordati: linguistico, etnologico e religioso.

Anzi, si nota in lui una grande apertura a tutti gli apporti dei più diretti collaboratori che l'aiutano ad approntare, annualmente, la rivista «Anthropos», un'accoglienza sempre serena alle numerose osservazioni dei critici e una rispettosa deferenza verso i non sempre cordiali appunti degli oppositori. Può sembrare strano: ma lo Schmidt si appalesa molto abile nell'utilizzare le osservazioni critiche a lui rivolte, allo scopo di perfezionare il suo metodo comparativo, e nel far progredire le sue e le altrui conquiste etno-antropologiche.

A convalida di quanto sono venuto dicendo, merita di essere citato quanto lo Schmidt riferisce, nella Prefazione all'edizione italiana del suo *Manuale di metodologia etnologica*, di fronte alla meraviglia di R. H. Lowie nell'aver notato che anche lo Schmidt usa il termine «evoluzione» in un articolo su «La condizione della donna nelle società primitive». Ecco l'osservazione del Lowie:

«È certamente significativo che pensatori con punti di vista tanto diversi, come p. Schmidt, Thurnwald e Radcliffe-Brown debbano convergere verso l'accettazione di un evoluzionismo qualificato».¹⁷

Ed ecco la risposta dello Schmidt:

«Il prof. Lowie e altri hanno constatato e potranno constatare, dalla mia esposizione del metodo, che io non solo non schivo la parola, ma neanche l'idea e il fatto dell'evoluzione, anzi, con tutta la scuola storico-culturale riconosco francamente e liberamente l'*evoluzione*, persistendo, però, come prima, nel rifiuto dell'*evoluzionismo*. Non vorrei nemmeno essere amico di un evoluzionismo qualificato o di un neoevoluzionismo. Noi della scuola storico-culturale non ci fidiamo di fondare un parallelismo soltanto su semplici deduzioni logiche, ma esigiamo una lunga serie di fasi di sviluppo, documentabile in latitudine di spazio che permetta di cogliere anche la successione storica nel decorso del tempo (come ho cercato di fare nel menzionato articolo sullo sviluppo del matriarcato). In altre parole: noi rimarremo legati anche in questo caso al nostro metodo per fare veramente dell'etnologia storico-culturale».¹⁸

¹⁷ SCHMIDT, *Manuale di metodologia*, p. 6.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 6-7.

3. Ma qual è il vero compito dell'etnologia?

Parallelamente alla fatica di crearsi un metodo valido, suscettibile di continui miglioramenti, è possibile documentare, nel lungo cammino scientifico da lui percorso, la continua ansia di definire i confini precisi della nuova scienza, in rapporto alle scienze sorelle e a quelle ausiliari. Già nel 1906, nel già citato lavoro «programmatico» *Die moderne Ethnologie*, contro ogni concezione materialistica e positivistica dell'essere umano e del gruppo sociale, ci offre una prima significativa definizione di etnologia che suona così:

«L'etnologia, di per sé, è una scienza che si occupa dei gruppi umani. Pur non dovendo specificatamente trattare della vita psichica dell'uomo, singolo o in gruppo, chiede aiuto a due scienze ad essa molto utili: la psicologia e la storia. Dal momento che fra le scienze umane nessuna finora si è occupata dei popoli cosiddetti selvaggi o primitivi, l'etnologia sente il dovere di prendere a suo carico lo studio in dettaglio di questi popoli».¹⁹

Dopo aver distinto il valore descrittivo dell'etnografia, come indica l'etimologia della parola, da quello della etnologia, che vuol essere scienza interpretativa dei costumi di un gruppo etnico, per quanto possa essere numericamente esiguo nella compagine dei suoi membri, sceglie quest'ultima come una via sicura per la conoscenza della «singolarità» di ogni popolo a qualunque livello culturale esso appartenga.

È molto interessante l'elogio che fa in «Anthropos» di G. Foucart, recensendo un suo volume del 1909, *La méthode comparative dans l'Histoire des Religions*; Foucart si era permesso di consigliare agli egittologi di ricorrere all'etnologia. Lo Schmidt, pur sottolineando gli ambiti diversi delle due scienze, dice testualmente:

«Gli egittologi si propongano di conoscere i significati etnologici di certi dettagli della civiltà egiziana, e questo faciliterà a loro la conoscenza e della lingua e di tutta la civiltà egiziana».²⁰

¹⁹ SCHMIDT, *Die moderne Ethnologie*, pp. 972-973.

²⁰ Vedi la recensione di W. SCHMIDT al volume di G. FOUCART, *La Méthode comparative dans l'Histoire des Religions*, Paris 1909, in «Anthropos», 5 (1910), pp. 576-577.

A questo punto, lo Schmidt opportunamente si chiede se sia lecito e in quale modo giustificabile, designare l'etnologia semplicemente col termine «antropologia», come avviene nella scuola anglosassone.

E rifacendosi a un articolo di E.B. Tylor, pubblicato in «Man» proprio in quell'anno (1906), lo Schmidt accetta la distinzione fra «antropologia fisica», che si dedica allo studio del soma umano, nei suoi aspetti fisiologici, e a livello di comparazione studia le «razze umane» nei rapporti reciproci e nella distribuzione in tutto l'ecumene; e «antropologia culturale», che ha stretti legami con l'etnologia nel classificare i popoli in base alla loro cultura, lingua e religione e nel tener conto dei rapporti fra gruppi umani di più sviluppata tecnologia e popoli a livelli ergologici più modesti.

Nel 1924 esce a Regensburg il volume che viene a occupare un posto notevole nel cammino compiuto dallo Schmidt per sempre meglio definire il ruolo dell'etnologia fra le scienze che possono far progredire l'umanità nella conoscenza di tutti i popoli che la compongono. Si tratta di *Völker und Kulturen* (Popoli e culture), opera scritta in collaborazione col p. Koppers.

La parte filosofica, spirituale, che riguarda l'essere umano come creatore di culture, quale spettatore e interprete delle meraviglie create per tutti gli uomini dall'Essere supremo, appare evidentemente uscita dalla mano e dal cuore di p. Schmidt, specialmente la singolare definizione di «etnologia», riportata anche nel *Manuale di metodologia etnologica* (p. 19). Eccola:

«L'Etnologia è la scienza che ha per oggetto lo sviluppo dello spirito e delle attività esterne dell'uomo, guidate dallo spirito, nella vita dei popoli».²¹

Il concetto di cultura che soggiace alla definizione di «etnologia» dello Schmidt, in quella rassegna di ben 165 definizioni del termine «cultura», dovuta alla collaborazione dei due antropologi culturali Kluckhohn e Kröber, trova posto fra le definizioni cosiddette «genetiche», che si distinguono per l'importanza delle idee. Non so se il grande etnologo abbia letto il

²¹ W. SCHMIDT - W. KOPPERS, *Völker und Kulturen*, Regensburg 1924, p. 25.

volume uscito nel 1952, due anni prima della sua morte, ma gli avrebbe fatto piacere una tale collocazione.²²

Quella definizione, sopra riferita, è accompagnata da tre sottolineature che dovrebbero far piacere e giovare a ogni vero etnologo. Mi permetto di sintetizzarle brevemente. Anzitutto, l'etnologia è per lo Schmidt *scienza dello spirito*:

«Noi percepiamo soltanto dall'esterno i prodotti dello spirito, non soltanto quelli ergologici, ma anche quelli dell'animologia, come ad es. l'arte, le leggi del gruppo, le idee religiose. (...) Pertanto il suo metodo dev'essere quello delle scienze spirituali, non quello delle scienze naturali».

In secondo luogo è *scienza dello spazio*:

«I singoli esseri umani e i differenti popoli vivono fra di loro a contatto, coesistendo nello spazio terrestre, e, pertanto, reciprocamente s'influenzano. L'etnologia è, quindi, una scienza geografica, non nel senso della geografia pura, ma nel senso dell'antropogeografia (contatti fra popoli per terra e per mare, sfruttamento del terreno per vivere). Sotto tale aspetto, Fritz Ratzel, il creatore dell'antropogeografia, diventa uno degli iniziatori dell'etnologia storico-culturale».

In terzo luogo è *scienza essenzialmente storica*:

«Accanto alla coesistenza nello spazio di moltissimi popoli, c'è anche la *contemporaneità*, quando vari popoli vengano studiati nel medesimo arco di tempo; se invece si considera un popolo soltanto, l'etnologia deve studiare lo scorrere degli avvenimenti e l'eventuale variare dei costumi.

Se l'etnologia sarà fedele a questi suoi compiti, lo Schmidt, richiamandosi a p. J.F. Lafitau, afferma che i popoli primitivi diventano preziosi documenti che rappresentano le testimonianze rimaste delle più antiche fasi di sviluppo, attraverso le quali sono passati anche i popoli più progrediti».²³

²² Si veda al proposito: C. KLUCKHON - A.L. KRÖBER, *Il concetto di cultura*, ed. ital., Il Mulino, Bologna 1952, p. 143. La definizione, un po' rimaneggiata, è desunta dall'*Handbuch der Methode* (1937, p. 131).

²³ Vedi *Manuale di metodologia*, pp. 18-20. Su p. J.F. Lafitau (1681-1746), come anticipatore del metodo comparativo nelle sue ricerche sugli irochesi, vedi: G. GUARIGLIA, *Etnologia e teologia*, in «Quaderni di Humanitas», Brescia 1976, pp. 37-60, particolarmente, p. 46.

4. Che cos'è veramente un popolo?

Mi sono chiesto più volte se lo Schmidt si sia mai posto il problema d'indagare sulla natura intima di «popolo» e di darne una definizione. Francamente mi sembra di non averne trovato una di veramente specifica: non in *Popoli e culture*, che è del 1924, e neppure in *Rasse und Volk* che è del 1927. Mi si potrebbe obiettare che non dalla definizione di popolo si deve partire ma da quella di «famiglia» che è alla base di tutte le «istituzioni sociali», come ci mostra molto bene R. Corso, nel cap. XVI del Biasutti, *Razze e popoli della terra*, Utet, Torino ³1959.²⁴ E di famiglia, di «esogamia» e di «endogamia», della discendenza patrilineare e di quella matrilineare, la scuola storico-culturale di Vienna e in particolare p. Schmidt, e al suo seguito p. Koppers, si sono a lungo e con molta competenza occupati.

Però il concetto di *ethnos*, componente essenziale di *etnografia* (che, etimologicamente, equivale a *descrizione* di un popolo o dei costumi di un popolo), con il suo parallelo *etno-logia o interpretazione* dei costumi di un popolo, non m'era riuscito di scoprirlo nel suo significato più recondito, e certo per mia colpa, nei due anni 1956 e 1957, nei quali, dopo aver frequentato tre semestri all'università di Vienna, conseguii la laurea in etnologia, con una dissertazione, guidata dal prof. Wilhelm Koppers, avente per tema *I movimenti profetico-salvifici, a livello etnologico, nei vari continenti*. E neppure mi si era chiarito il problema nel 1958, quando ebbi la buona sorte di ascoltare quale uditore, per un semestre, le lezioni del preistorista A. Leroi-Gourhan, del ricercatore sul campo J. Gujart (che teneva un corso sui *Movimenti millenaristici in Melanesia*) e quelle di Claude Lévi-Strauss che dava una sua originale interpretazione dei *Miti dei bororos del Mato Grosso* (i bororos, dieci anni dopo, li avrei conosciuti direttamente a Sangradouro, dove convivevano con gli xavante, da me studiati, sul campo, su richiesta dei missionari salesiani).²⁵

²⁴ Di R. CORSO, nel contributo sopra indicato, dal titolo *La vita spirituale*, vedasi a p. 654 un equilibrato giudizio sull'apporto etnologico del p. W. Schmidt.

²⁵ Vedasi, al proposito, la mia ricerca: G. GUARIGLIA, *Gli xavante in fase acculturativa. Una tribù del Mato Grosso riscopre e rinnova la sua cultura*, Vita e pensiero, Milano 1973.

Recentemente, nella rivista «Anthropos» (1, 1986, pp. 225-241), è uscito un articolo dal titolo *Punto di vista sull'Etnologia*, di Pierre Erny, plurilaureato, in psicologia, scienze religiose, lettere e scienze umane, con molte esperienze di ricercatore sul campo. Il significato di *ethnos* viene affrontato in pieno e la proposta dello studioso è interessante. Secondo lui, per *ethnos*, deve intendersi «un gruppo d'uomini che seguono le stesse usanze e consuetudini, rispettano le stesse leggi, si sottomettono alle stesse norme, operano con un medesimo fine, e conservano lo stesso spirito di corpo». In tal senso, l'Erny consiglierebbe di sostituire al termine francese «etnia», quello greco di *éthne* e definisce l'etnologia lo studio scientifico dell'*éthne*, qualunque sia la localizzazione geografica, la dimensione numerica, la natura e il tipo di legame che unisce i membri di questo gruppo umano.

Per noi italiani, proporrei il termine «popolo», sulla linea, anche recente, di Sabatino Moscati, che in «Archeo» parla degli antichi «popoli italici» che formavano uno straordinario mosaico di genti e di culture.²⁶

Per alcune riflessioni sul termine «popolo» mi permetto di rinviare al mio lavoro dal titolo *La religione nella storia dei popoli e delle civiltà*, che vuol essere un'indagine sui rapporti fra etnologia, preistoria e religione, con quanto di nuovo ho potuto raccogliere negli ultimi trent'anni.²⁷

5. I «cicli culturali», ipotesi di studio

La designazione dei «cicli culturali» come pura *ipotesi di studio*, è del nostro G. Cocchiara, limpido ed equilibrato saggista, nel suo volume *L'eterno selvaggio*.²⁸ L'atteggiamento che lo stesso Schmidt assunse, se anche a malincuore, quando i suoi migliori discepoli, quali p. Koppers e il prof. Haeckel, provarono l'insufficienza e la mancanza di verifica della teoria dei cicli culturali, pur senza che ciò invalidasse il metodo storico-cultu-

²⁶ Cf. S. MOSCATI, *Così nacque l'Italia*, Archeo-dossier, De Agostini, Novara 1986, in particolare: *Le recenti scoperte sui popoli italici*, p. 5.

²⁷ Il lavoro è in corso di stampa.

²⁸ COCCHIARA, *L'eterno selvaggio*, pp. 207, 212-213.

rale, sta a dimostrare che il Cocchiara ha visto bene. E sta a dimostrare che i denigratori dell'illustre studioso, anche attuali, o non hanno letto nulla dei suoi lavori o lo denigrano per partito preso. Io non ebbi la possibilità di conoscerlo, perché giunsi all'università di Vienna tre anni dopo la sua morte; ma potei rivivere il suo pensiero, almeno in parte, attraverso le lezioni di Koppers, che aveva studiato a lungo la concezione etnologica del maestro e amico, e rendermi anche conto della crisi che quel pensiero stava ormai attraversando.

Il Koppers scusava lo Schmidt con l'affermazione che anche l'etnologia, come ogni altra scienza, va continuamente riveduta nei suoi metodi e nelle sue conquiste. Egli andava ripetendo che la teoria degli strati e dei cicli culturali, sostenuta da Graebner, Schmidt e altri, era in certo qual modo la sintesi delle cognizioni etno-antropologiche proprie a quegli studiosi e note fino al loro tempo. Ma era più che naturale che le indagini susseguenti vi trovassero qualcosa da criticare.

Consapevole che il suo grande maestro era ancora capace di rivedere, per amore della verità, quanto aveva già scritto, il Koppers annunciava:

P. Schmidt «da anni dirige questo sforzo di revisione e lavora a tutt'oggi (siamo nel 1953) a una nuova edizione della sua opera *Völker und Kulturen*. Attendiamo questo nuovo schema dei cicli culturali».

L'attesa, però, fu vana. Nemmeno un anno dopo, W. Schmidt chiudeva la sua lunga e meritevole fatica di linguista, di storico delle religioni e di etnologo, appassionato e rispettoso interprete delle ricchezze culturali di tutti i popoli, anche i più semplici e i più poveri.²⁹

La revisione del metodo storico-culturale avvenne per merito del prof. Josef Haekel, nel 1956, mediante un lungo articolo (di circa 80 pp.), dal titolo puntualizzante: *L'attuale situazione del metodo e delle ricerche della «scuola etnologica» di Vienna*.³⁰

²⁹ Per le idee sopra esposte, cf. il volume: W. KOPPERS, *L'uomo primitivo e il suo mondo*, Vita e pensiero, Milano 1953; tr. it., riveduta e ampliata dallo stesso autore, di *Der Urmensch und sein Weltbild*, Wien 1949.

³⁰ J. HAEKEL, *Zum Heutigen Forschungsstand der historischen Ethnologie*, Wien 1956.

Va subito notato che questa revisione s'imponeva urgentemente, perché già nel 1944, col volume di B. Malinowski, *Teoria scientifica della cultura*,³¹ prendeva sempre più consistenza il nuovo metodo che veniva designato come *funzionalismo*. Ogni singola cultura viene presentata come un tutto organico, che va studiato nel momento presente del suo esistere con una particolare attenzione alla *funzione* di ogni elemento nell'insieme di tutta la cultura, tenendo anche conto del rapporto tra la vita sociale del gruppo e l'ambiente che lo circonda, mentre viene messo in ombra lo studio della genesi storica e della diffusione dei singoli elementi. Il primo valido saggio del nuovo metodo fu offerto da Malinowski stesso con la sua ricerca diretta dal titolo *Argonauti del Pacifico occidentale* che tanta, non immeritata fama procacciò all'autore.³²

E anche tante aggregazioni, più o meno giustificate. Fra i più eminenti seguaci del metodo funzionalista possiamo ricordare A. Radcliffe Brown, autore d'una importante ricerca sugli indigeni delle isole Andamane,³³ e Margaret Mead, tutta protesa a studiare l'adolescenza nelle società primitive, autrice, dopo la sua morte nel 1977, più discussa che apprezzata.³⁴ Si debbono inoltre ricordare il Kröber, per la sua interessante opera: *Le aree naturali e culturali dei popoli a livello etnologico dell'America settentrionale* (1947),³⁵ e M.J. Herskovits, autore d'un volume, divenuto famoso, *L'uomo e la sua opera* (1948), dove si trova quella originale definizione di *cultura* (definizione che potrebbe giovare a conciliare i due metodi, quello storico-culturale e quello funzionalista).³⁶ Eccola:

³¹ B. MALINOWSKI, *A scientific Theory of Culture and other Essays*, 1944; tr. it., *Teoria scientifica della cultura e altri saggi*, Feltrinelli, Milano 1962.

³² Ed. orig.: *Argonauts of the Western Pacific (in Melanesian New Guinea)*, London 1922; tr. it. *Argonauti del Pacifico occidentale*, Newton Compton Italiana, Roma 1973.

³³ A. RADCLIFFE BROWN, *The Andaman Islanders*, 1933.

³⁴ M. MEAD, *Coming of Age in Samoa*, 1929; *New lives for old*, 1956. Vedi su M. Mead un mio articolo di sintesi: *M. Mead, sorella dei saggi di Bali*, in «Il Sabato», 2 dic. 1978.

³⁵ A.L. KRÖBER, *Cultural and Natural Areas of Native North America*, Berkeley 1947.

³⁶ M.J. HERSKOVITS, *Man and his Work*, New York 1948. Non mi risulta che esista dell'opera alcuna traduzione italiana. Facilmente accessibile la trad. francese, Payot, Paris 1952, anche se il titolo falsa un po' quello inglese più preciso: *Les bases de l'anthropologie culturelle*. Vedasi a p. 6.

«La cultura. Essa presenta tre paradossi: 1°, nulla di più universale della cultura, come esperienza dell'uomo e di tutti gli uomini, ma nulla di più locale e regionale, come manifestazione della singolarità di ogni popolo; 2°, nulla di più stabile della cultura (in quanto tradizione), ma nulla di più rinnovabile (nell'apporto di ogni nuova generazione); 3°, nulla di più determinante per i membri di un dato gruppo etnico, ma anche nulla di più inconscio nell'atto quando ogni membro agisce secondo la propria cultura».

Per chiudere questa breve, e volutamente incompleta, rassegna, ritengo doveroso accennare anche ai *Modelli di cultura* (1934) della Benedict Ruth, così sensibile a certi aspetti psicologici della cultura.³⁷

A questo punto, sarà bene risentire il perché del rifiuto, da parte della Scuola di Vienna, dei *cicli culturali*. Ecco la risposta che ci dà il prof. Haekel:

«Il concetto di cicli culturali si fonda sulla premessa di una costanza degli elementi culturali e delle culture. E poiché il problema di tale costanza non è stato chiarito, viene a mancare al concetto di ciclo culturale il necessario fondamento.

Lo schema (immaginoso) dei cicli culturali: 1. cultura primitiva; 2. cultura totemistica dei cacciatori; 3. cultura matriarcale degli agricoltori; 4. cultura patriarcale degli allevatori (le ulteriori suddivisioni di questa quadripartizione avevano portato il p. Schmidt a enumerare ben 12 cicli culturali, entro i quali trovavano posto tutte le culture dell'umanità, dalle più semplici alle più elaborate), non si può più sostenere».³⁸

L'Haekel aggiungeva: si può parlare tutt'al più di tre tendenze, relative a una tripartizione delle culture in Alt-Mittel- e Hockkulturen (a mio avviso, anche questa discutibile), nelle quali il rapporto fra l'ergologia, l'etnosociologia e l'animologia si mantiene costante. Questo del resto l'aveva già detto W. Schmidt, e anche molto bene, nel ruolo assegnato all'etnologia come scienza dello spirito.

Vorrei fare qui un semplice accenno al tentativo di concilia-

³⁷ R. BENEDICT, discepolo di Franz Boas, pubblicò nel 1934: *Patterns of culture*; tr. it., *Modelli di cultura*, Feltrinelli, Milano 1960. La Benedict elogia il metodo funzionalista di Malinowski e si dichiara aperta a tutte le culture umane, anche le più primordiali.

³⁸ Per una sintesi di quanto sopra, vedasi F. KÖNIG, *Dizionario delle religioni*, Roma 1960, coll. 192-194 (tr. it. dal tedesco, Herder, Freiburg i. Br. 1956).

zione scuola storico-culturale e funzionalismo, avvenuto nel Simposio sulle scienze umane (antropologia, etnologia e preistoria) tenuto a Wartenstein in Austria (8-12 settembre 1958) per iniziativa della Wenner-Green Foundation di New York, e nel quale convennero i maggiori esponenti austriaci delle tre scienze. Il prof. F. Haekel fu sollecitato da più parti a precisare se, rifiutato il sistema classificatorio schmidtiano, la Scuola di Vienna stesse ormai facendo dell'etnografia o fosse ancora in grado di offrire, etnologicamente, un sistema storico di coordinamento delle varie culture umane.³⁹

Anche se i convegni, ove ci siano scontri di posizioni opposte, sembrano portar poco frutto, in realtà i rappresentanti delle varie correnti e scuole iniziano una specie di «spionaggio culturale» che, a lungo andare, conduce a notevoli vantaggi: gli etnologi ligi alla scuola storico-culturale studiano le opere dei funzionalisti o degli strutturalisti e viceversa, con utilità comune. Ci si accorgerà presto di quanto sia vera la scoperta che si è venuti facendo, nei trent'anni che ci separano dal Simposio di Wartenstein, da parte dei cultori delle scienze etno-antropologiche: la singolarità e l'unicità di ogni cultura umana. Anche ai livelli più primitivi e arcaici, perfino presso gli stessi popoli, esistono nei vari gruppi culture ben differenziate fra di loro con proprie inconfondibili caratteristiche e con una inattesa varietà di ricchezze spirituali. Per la gamma di varietà culturali, è vero quanto ha affermato, al proposito, Herskovits:

«È veramente difficile in questo campo della libera creatività dello spirito umano totalmente indipendente, stabilire modelli o formule».⁴⁰

Nel campo della singolarità delle culture, la moderna etnologia è ormai orientata a indagare sul rapporto fra il gruppo umano e alcune personalità di spicco che in esso possono trovarsi.

Nei gruppi umani, a livello etnologico, non solo si è consta-

³⁹ Cf. *Trends and Intellectual Interests in Current Austrian Anthropology*, in «American Anthropology», vol. 61, n. 5, part. 1, Oct. 1959, pp. 865-874.

⁴⁰ HERSKOVITS, *Man...*, p. 187; l'autore è molto attento agli studi della Scuola di Vienna.

tata l'esistenza di forme culturali molto varie e ben caratterizzate, ma ci si è accorti che nell'ambito di ogni cultura esistono, né più né meno che ai livelli superiori, delle spiccate personalità ricche d'influsso sulla collettività.⁴¹

Ogni etnologo che abbia accostato non superficialmente un popolo primitivo, ha avuto occasione di incontrare qualcuna di queste persone, che si sono spesso rivelate perfetti conoscitori e obiettivi interpreti della loro cultura.⁴²

La più recente ricerca etnologica si è decisamente indirizzata in questo campo per appurare la natura dei rapporti e l'entità degli influssi reciproci fra la società e tali personalità, quali capi, ministri del culto, pensatori, guerrieri. Benché tale ricerca sia ancora agli inizi, si può già affermare che, nonostante il forte influsso della tradizione determinato dai processi di imitazione e dall'insegnamento nella formazione dei giovani, rimane sempre un largo margine alla libertà individuale, che può prendere spunto dalle situazioni più diverse. Proprio a questa libertà individuale si deve, attraverso la geniale creatività dello spirito, l'aspetto singolare e unico di ogni cultura.

6. Il senso religioso delle civiltà primordiali

Per quanto concerne la religiosità delle popolazioni primordiali (sia preistoriche che storiche), lo Schmidt, da geniale architetto, presenta ai lettori e agli eventuali critici il progetto delle sue ricerche di «etnologia religiosa». E lo fa nel III volume dell'«Anthropos» (del 1908), come nel I volume (del 1906) aveva delineato la natura dell'etnologia storica e il metodo della scuola storico-culturale.

Il lungo articolo dal titolo *l'Origine de l'idée de Dieu* pone in chiaro le ragioni per le quali l'atteggiamento religioso dei popoli deve considerarsi una branca dell'etnologia, come lo

⁴¹ A maggior chiarimento di quanto sopra, saranno di utile lettura due opere di R. LINTON, *The study of Man*, New York 1936 (tr. it., *Lo studio dell'uomo*, Il Mulino, Bologna 1973) e *The Cultural Background of Personality*, New York 1945 (trad. franc., *Le fondement culturel de la personnalité*, Dunod, Paris 1965).

⁴² Vedasi, al proposito, M. GRIAULE, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmeli*, Paris 1948 (varie traduzioni italiane: *Dio d'acqua*, tascabili Bompiani 1978). Vedasi anche GUARIGLIA, *Gli xavante in fase acculturativa*, cit.

sono l'ergologia, l'organizzazione sociale, la psicologia e la linguistica.

Proseguendo in quest'indirizzo, l'autore è giunto a quella monumentale opera sull'origine dell'idea di Dio, *Der Ursprung der Gottesidee*, d'indubbio valore scientifico non solo per la mole delle informazioni, ma per il «metodo filologico, attento, minuto e scrupoloso».⁴³

Le idee dello Schmidt, accanto a quelle di A. Lang, discepolo del Tylor,⁴⁴ sul «monoteismo primitivo» hanno dato il via a un ampio appassionato dibattito che si estende per circa un cinquantennio, fino alla morte del nostro autore (1954), e che, per nuovi approfondimenti, può dirsi ancora attuale.⁴⁵

Richiamo qui alcuni «punti fermi», sorti dal lungo dibattito che la progressiva pubblicazione dei 12 volumi di *Ursprung der Gottesidee* ha fornito agli studiosi:

1. l'inesistenza di un ateismo primitivo;
2. non si può parlare di una Uroffenbarung (con i dati dell'etnologia), ma di un vero teismo dei popoli primitivi;
3. è stato chiarito il valore del sacrificio primiziale (offerto all'Essere supremo);
4. dal 1958 in poi si vengono affermando nuove prospettive di rigorosa documentazione e di innovata metodologia;
5. dalle raccolte analitiche si passa a qualche tentativo di sintesi.

7. Il messaggio dello Schmidt ai cultori delle scienze etno-antropologiche

La fama di p. Schmidt, che ha aperto nuove vie alla linguistica, all'etno-antropologia e alla preistoria, è certamente salda e ben meritata. Ma, dopo la sua morte, è divenuta una fama facilmente vulnerabile. A mio avviso, per due motivi: il primo

⁴³ G. COCCHIARA, *L'eterno selvaggio*, p. 217; la rivista «Anthropos» (Rivista internazionale di etnologia e di linguistica) redatta, dopo la morte dello Schmidt, da un collegio dei missionari del Verbo Divino specialisti in etnologia, è divenuta una preziosa miniera documentaria e bibliografica di indiscutibile importanza.

⁴⁴ A. LANG, *The Making of Religion* (1898), London ³1909; con quest'opera sosteneva la possibilità logica dei primitivi di giungere all'idea dell'Essere supremo.

⁴⁵ G. GUARIGLIA, *L'Essere supremo e il suo culto*, pp. 11-15 e 37-49.

è l'immenso numero dei suoi lavori scientifici (volumi, articoli, recensioni e polemiche): che cosa leggere di lui, per capire il suo pensiero? Il secondo motivo dell'obnubilarsi della sua fama è costituito dalla tendenza alle grandiose sintesi che lo caratterizzava, pur avendo egli dato mano a minuziose analisi. Per cui, molti lo conoscono solo di seconda e terza mano. E lo ricordano soltanto, erroneamente, come l'inventore della teoria dei «cicli culturali».

Eppure gli studiosi suoi contemporanei, e anche i suoi oppositori, apprezzavano:

1. le doti di una straordinaria resistenza allo studio e l'ineccepibile ricchezza di documentazione;

2. la finezza del suo rapporto spirituale con i suoi collaboratori e con i suoi oppositori: sempre sereno, rispettava le idee di tutti, cercando sempre le ragioni della verità;

3. l'intuizione di un dato che tuttavia decisamente trascende la sua opera: egli, che amava tanto la comparazione delle culture e dei vari popoli, forse aveva solo intravisto, ma non era riuscito a delineare il quadro: quello che il filosofo russo Vladimir Solov'ev (1853-1900), indagando sulla vocazione specifica della sua patria, chiama il «superorganismo spirituale», formato dalle singole vocazioni dei più diversi popoli, ciascuno ricco del suo genio peculiare. Lo Schmidt aveva certamente intravisto quello che J. Maritain chiamò l'«umanesimo integrale» e che L. S. Senghor chiama la «civiltà dell'universale», entro la quale tutti i popoli del nostro globo, anche i più umili e mal conosciuti, sono chiamati a portare il loro indispensabile contributo d'insostituibile singolarità etnologica.

Le sue intuizioni pionieristiche favorirono certo quei «dialoghi di civiltà», che Paolo VI nella famosa Enciclica *Populorum Progressio* auspica come germi di pace duratura (n. 73):

«Tra le civiltà, come tra le persone, un dialogo sincero è di fatto creatore di fraternità. L'impresa dello sviluppo ravvicinerà i popoli, nelle realizzazioni portate avanti con uno sforzo comune, se tutti, a cominciare dai governi e dai loro rappresentanti, e fino al più umile esperto, saranno animati da uno spirito di amore fraterno e mossi dal desiderio sincero di costruire una civiltà fondata sulla solidarietà mondiale. Un dialogo centrato sull'uomo, e non sui prodotti e sulle tecniche, potrà allora aprirsi. Un dialogo che sarà fecondo, se arrecherà ai popoli che ne fruiscono i mezzi di elevarsi e di raggiungere un più alto grado di vita spirituale; se i tecnici sapranno farsi educatori e se l'insegnamento trasmesso porterà il

segno d'una qualità spirituale e morale così elevata da garantire uno sviluppo che non sia soltanto economico, ma umano. Passata la fase dell'assistenza, le relazioni in tal modo instaurate perdureranno, e non v'è chi non scorga di quale importanza esse saranno per la pace del mondo».

Di questo arduo, ma affascinante compito, tutti gli etno-socio-antropologi possono essere fieri, ma anche umilmente grati e riconoscenti, fra i tanti maestri che li hanno guidati, a Wilhelm Schmidt, che ha insegnato come studiare, soffrendo e sperando, e come amare tutti i popoli della terra, nella loro unicità singolare e nella loro indispensabile complementarità, come germe di pace universale.

VII

CRITICHE E SVILUPPI DELL'OPERA SCIENTIFICA DI WILHELM SCHMIDT

HUGO HUBER

Le tappe che caratterizzano la formazione dell'impianto teorico di una scienza recano in vario modo l'impronta di un limitato numero di importanti personalità. I loro nomi si possono reperire nei testi scolastici. Lo studio dei loro meriti è un lavoro che, con diversi criteri e sotto diverse angolazioni, rientra nel curriculum scolastico delle successive generazioni di studenti. «L'opera pionieristica e l'irradiazione spirituale» di queste personalità si possono apprezzare in sede di storia della scienza; è anche possibile domandarsi quale continuità, rilevanza e risonanza le loro idee e teorie conservino ancora ai nostri giorni.

In pratica però l'autentico «culto degli avi e degli eroi» nella storia delle umane discipline è piuttosto raro. Anzi sembra proprio che esista una legge — e l'etnologia nonché l'antropologia ne forniscono un classico esempio — per cui certi, già tanto ammirati «antenati» e «fondatori di scuole», mentre ancora sono in vita o poco dopo la loro morte, vengono spesso cacciati dal podio ad opera dei loro stessi «discendenti».¹

¹ Così, per citare un esempio recente, E.R. LEACH rinfaccia a Lévi-Strauss preconcetti e risultati errati «in ampia misura» (1971, pp. 111,122). Ancor più distruttivo è il giudizio di R. NEEDHAM, che riassume le sue critiche in questa frase lapidaria: «It is hard to imagine what will be made of this figurehead of our times when social anthropologists in the future... pick up the pieces and try to read off something intelligible» (È difficile immaginare che fine farebbe questo capo-scuola dei nostri tempi, se i futuri antropologi sociali ne raccattassero i pezzi e tentassero di leggervi qualcosa di intelligibile) (1971, Introduction, p. 94). Con questo, Needham e Leach si qualificano come «for a number of years the foremost exegetes and the most assiduous propagators of Lévi-Strauss' views

Certamente errerebbe per eccessivo semplicismo chi considerasse quali uniche e generalizzate cause del fenomeno certe ingloriose rivalità o conflitti generazionali o complessi di epigoni. Rientrano per contro nel fenomeno anche momenti di natura ideologica o generale nonché motivazioni mutate dalla storia delle scienze, e ciò anche a prescindere dal normale «processo» di ampliamento delle conoscenze e delle prospettive, sempre operante all'interno di ogni scienza. E non è affatto un caso che nascano nuove «scuole», le cui teorie per un po' di tempo vengono assunte come verità definitiva,² ma che poi, alla luce di nuove conoscenze, vengono messe da parte senza tanti riguardi oppure, nel migliore dei casi, una volta filtrate e modificate, vengono integrate in nuovi indirizzi. Accade pure che queste scuole, dopo un certo tempo, sperimentino sotto altra forma una certa rifioritura.

La storia dell'antropologia, con i suoi illustri antenati, provenienti dalle file degli evoluzionisti, dei diffusionisti, dei relativisti culturali, dei funzionalisti strutturali di stampo inglese, dei neoevoluzionisti ed ecologi della cultura, degli esponenti della cultura materialista di stampo marxista e degli strutturalisti della scuola di C. Lévi-Strauss ed altri, presenta al riguardo una situazione estremamente fluida. In questa molteplicità di approcci teorici e metodologici si può senz'altro vedere un segno di incertezza di indirizzo e di finalità, ma questa stessa molteplicità può anche essere considerata una prova del dinamismo di una scienza relativamente giovane, che va ridefinendo in continuità il proprio oggetto e il proprio metodo.

in the English-speaking world» (per parecchi anni i migliori esegeti e i più tenaci volgarizzatori delle idee di Lévi-Strauss nell'area di lingua inglese) (*ibidem*, p. 92). In termini altrettanto distruttivi si esprime il Needham in merito a Radcliffe-Brown (*ibidem*, pp. 81-91). E qui è il caso di domandarsi se questa «uccisione e demolizione del padre primigenio» sia sempre motivata da amore per la «madre», ossia la scienza. *Per i titoli completi delle opere citate, si veda l'acclusa bibliografia.*

² Anche qui vale il caso di C. Lévi-Strauss. A. KUPER in *Anthropologists and Anthropology* scrive di «almost religious enthusiasm» (entusiasmo quasi religioso) di alcuni dei suoi allievi: «Some of its adherents felt that they formed a secret society of the seeing in the world of the blind. Conversion was not just a matter of accepting a new paradigm. It was almost a question of salvation» (Alcuni dei suoi aderenti avevano l'impressione di costituire una società segreta di vedenti in un mondo di ciechi. La conversione non era proprio un fatto di accettazione di un nuovo modello; era quasi una questione di salvezza) (1973, p. 206).

Mi proverò ora a tracciare una breve sintesi degli sviluppi e della continuità o discontinuità delle più significative idee e teorie di Wilhelm Schmidt, che non è certo il meno importante tra i padri della nostra scienza, benché mi renda conto della complessità di questo assunto. Il «post hoc, ergo propter hoc» non è certo l'unica fallace e forse anche seducente conclusione in cui si potrebbe cadere. È ovvio inoltre che qui non è il caso di illustrare tutto l'intreccio di connessioni e di valutazioni critiche più o meno vagliate o anche semplicemente accettate a priori; io vorrei piuttosto limitarmi a mettere in evidenza alcune linee qualificanti del pensiero di Schmidt. Va posta anzitutto in primo piano la questione della continuità, in seno al gruppo dei suoi più stretti collaboratori e allievi, dell'approccio storico di Schmidt. Nella seconda parte di questo mio contributo vorrei proporre alcune considerazioni personali sul retaggio scientifico di Wilhelm Schmidt e sui nuovi significativi orientamenti dei nostri giorni.

1. Continuità e discontinuità delle teorie di W. Schmidt nell'ambito dei suoi più stretti collaboratori e allievi

Il 10 febbraio 1954 Wilhelm Schmidt moriva a Friburgo (Svizzera), dove egli aveva trascorso gli ultimi sedici anni della sua esistenza. Istituzioni antropologiche ed ex colleghi di tutto il mondo — anche quelli che, nel fuoco incrociato della critica, quando Schmidt era ancora in vita, non si erano talvolta mostrati troppo indulgenti con lui e per parte loro ne avevano ben poco gradito la penna pungente — espressero, così come è costume in queste occasioni, all'Istituto di antropologia, con centinaia di attestazioni di cordoglio e sotto le più svariate sfumature, la loro «sincera ammirazione» per il «grande maestro», per la «robusta quercia, che nemmeno cinquanta di quelle di media statura possono sostituire», per la «eminente personalità» di «imponente ed unica grandezza», la cui memoria «resta incisa indelebilmente nella storia delle scienze etnologiche», ecc. (cf. Henninger 1956, p. 54ss). Questi e analoghi sperticati elogi, forse giustificati dalla solenne circostanza e dalla statura della personalità, erano tuttavia alquanto ridimensionati da qualche limitativa frase secondaria (come: «malgrado certe divergenze di natura scientifica», «nonostante gli inevi-

tabili divari di opinione, di teoria e di metodologia della ricerca») (*ibidem*).

A trent'anni dalla morte di W. Schmidt, i richiami e le critiche alla sua opera scientifica — spesso designata semplicemente come «teoria dei cicli culturali» — si sono fatti molto più scarni. La «robusta quercia», ammesso che ancora se ne tenga conto, rimane confinata, per parecchi, in solitaria lontananza e per altri è già addirittura decrepita. Questo atteggiamento critico prevalentemente negativo è giustificato? Prima di esporre le mie personali considerazioni sull'opera e l'eredità scientifica di W. Schmidt, vorrei accennare in breve alle critiche e alle istanze di miglioramento mosse dall'interno della ristretta cerchia dei suoi collaboratori e allievi e formulate in parte mentre il maestro era ancora in vita e in parte dopo la sua morte.* Mi limito anzitutto ai tre principali esponenti della critica diretta e dello sviluppo teorico del pensiero di Schmidt, ossia Wilhelm Koppers, Fritz Bornemann e Josef Haeckel; i due primi in quanto membri dell'Istituto Anthropos, fondato da W. Schmidt nel 1932, ed Haeckel in quanto allievo e successore di W. Koppers all'università di Vienna. Quindi, collegandomi a questi, illustrerò in breve i più recenti contributi critici di Stephen Fuchs, Ernest Brandewie, Sylwester Pajak e Henryk Zimón, tutti, tranne Brandewie, membri dell'Istituto Anthropos. Con ciò non si vuole sottovalutare il contributo di altri rappresentanti dell'Istituto che, o con ampie ricerche sul campo (M. Gusinde, P. Schebesta, M. Hermanns, J. Frick, H. Hochegger, A. Quack, H. Huber), o con valutazioni critiche (R. Rahmann, J. Henninger, A. Burgmann),³ o con particolari analisi e studi comparati (J. Henninger, D. Schröder, J. Maringer, A. Vorbichler, L. Luzbetak, J. Zraggen), hanno contribuito direttamente o indirettamente all'impostazione, allo sviluppo e alle modifiche delle teorie di Schmidt.

³ Si tratta soprattutto dei seguenti più o meno lunghi studi, che sono serviti anche come fonte di questo mio lavoro: R. RAHMANN, *Fünfzig Jahre Anthropos*, in «Anthropos» (1956), pp. 1-18; Id., *The Anthropos Institute: Fifty Years of Dedication to Anthropology*, in «Anthropos» (1982), pp. 657-663; J. HENNINGER, *P. Wilhelm Schmidt SVD (1868-1954). Eine biographische Skizze*, in «Anthropos» (1956), pp. 19-60; Id., *P.W. Schmidt, Einiges über sein Leben und sein Werk*, in «Verbum SVD» (1979), pp. 345-362; A. BURGMANN, *P.W. Schmidt als Linguist*, in «Anthropos» (1954), pp. 627-658.

Wilhelm Koppers (1886-1961)⁴

«Nell'anno 1905 frequentai le prime lezioni del prof. p. Wilhelm Schmidt e posso senz'altro dire che ben presto fui preso da entusiasmo per le discipline da lui insegnate. Dal 1913 lavorai per decenni sotto la sua guida e al suo fianco in seno alla redazione di "Anthropos". Nel 1924 fu data alle stampe la nostra comune opera dal titolo *Völker und Kulturen*. Si può pertanto comprendere come per me sia stata particolarmente dolorosa la dipartita del paterno amico e venerato maestro».

Con queste parole lo stesso Koppers, nel suo discorso commemorativo in onore di Wilhelm Schmidt, pronunciato nell'ambiente che fa capo alla Österreichische Akademie der Wissenschaften, all'università di Vienna e alla Wiener Anthropologische Gesellschaft, definiva il suo profondo legame con il maestro. Nel 1924 Koppers conseguì la libera docenza, nel 1928 divenne il primo titolare della cattedra e nel 1929 presidente dell'Institut für Völkerkunde di nuova fondazione, con sede in Vienna, il quale sotto la sua guida conobbe una rapida affermazione.⁵ Grazie alla sua posizione in seno all'università di Vienna e alle conseguenti relazioni internazionali nonché all'enorme numero delle sue pubblicazioni, Koppers, nell'ambiente delle discipline etnologiche, divenne, dopo Schmidt, il più noto dei membri dell'Istituto Anthropos.

Il suo stretto rapporto con Wilhelm Schmidt e la sua teoria dei cicli culturali, durato fino agli anni 30, e il suo progressivo scostamento da queste posizioni — apparentemente avviato e propiziato dalla sua autonoma posizione in seno all'università e dal suo trasferimento a Vienna — si possono brevemente riassumere, dal punto di vista dei tempi e della sostanza, come segue (cf. Koppers 1956, p. 65ss; 1959, p. 119ss; Burgmann 1961, p. 724ss; Henninger 1961, p. 9ss).

⁴ Per una valutazione della sua opera vedi gli studi di A. BURGMANN (1961) e di J. HENNINGER (1961). Il suo rapporto con Wilhelm Schmidt e la sua opera trova chiara espressione anche nel discorso commemorativo della morte di Schmidt, citato più avanti, e, oltre che in parecchi altri saggi, nella sua relazione al Simposio austriaco di Burg Wartenstein dell'8-12 settembre 1958 (KOPPERS 1959).

⁵ Cf. al riguardo: *Die Geschichte des Institutes für Völkerkunde*, in *Die Wiener Schule der Völkerkunde*, edito da J. Haekel, A. Hohenwart-Gerlachstein e A. Slawik, Vienna 1956, pp. 1-16.

Koppers, con il suo ingresso nella redazione di «Anthropos» nel 1913, si vede, per dirla con le sue stesse parole, «in certa misura connaturato all'atmosfera della dottrina dei cicli culturali» (1959, p. 119), ma, nel corso della sua collaborazione alla pubblicazione dell'opera *Völker und Kulturen* (1924), si sente anche eccessivamente «impegnato» a causa della insufficienza delle fonti e troppo condizionato dalle personalità autorevoli con cui collaborava (F. Graebner e W. Schmidt).

Questa situazione di insicurezza, resasi ancor più evidente dal 1928 in poi durante la preparazione della sua «lezione obbligatoria» sul metodo dell'etnologia, fu apertamente dichiarata per la prima volta da Koppers nella sua recensione alla *Weltgeschichte der Steinzeit* di O. Menghin («Anthropos» [1931], p. 235). Egli ammette in quell'occasione che «noi in realtà siamo ancora... ben lontani dalla sicurezza e dalle conclusioni definitive in merito ai cicli culturali etnologici finora elaborati» e parla già fin d'allora di una «certa crisi di singole formulazioni di cicli culturali» (*ibidem*).

Per quanto concerne quest'ultimo punto, la critica di Koppers verso la fine degli anni trenta⁶ riguarda anzitutto il ciclo culturale dei grandi cacciatori proposto da Schmidt e la connessa tesi di un processo di addomesticamento degli animali, che, stando alle conoscenze preistoriche all'epoca acquisite, non erano ormai più sostenibili. Il Koppers tuttavia manifestò apertamente il suo dissenso nei confronti di Schmidt soltanto nel 1952 in occasione del Simposio internazionale promosso dalla Wenner-Gren Foundation.

«Come noto, oggetto primario della discussione furono in quell'occasione taluni problemi di principio e di metodo. A questo punto io non potevo né dovevo tacere» (1959, p. 122).

L'intervento di Koppers a quel Simposio contiene la seguente indicazione in merito alla sua posizione nei confronti della «cultura dei pastori» proposta da Schmidt:

⁶ KOPPERS (1959, p. 121) ricorda in proposito l'anno 1937, quando egli, in occasione del secondo congresso degli storici in Turchia, discusse con F. Hancăr la sua divergenza dalle idee di Schmidt in merito all'epoca dell'allevamento del cavallo.

«We are by no means inclined to uphold Father Schmidt's original scheme against the obvious testimony of the facts» (Non siamo in alcun modo disposti ad avallare lo schema originario di padre Schmidt contro l'evidente testimonianza dei fatti) (Koppers 1952, p. 79).

Nel corso dello stesso Simposio, Koppers si esprime anche in merito alla sua critica nei confronti di Menghin:

«I protested against the absolutization of a culture historical scheme» (Io protestai contro l'assolutizzazione di uno schema storico-culturale) (*ibidem*).

Dal 1952 al 1957 Koppers, come lui stesso afferma (1959, p. 122), lavora soprattutto per avviare la scienza etnologica — sia allargando e praticando la collaborazione tra etnologia e preistoria, sia meglio precisando il problema della loro collaborazione con la storia scritta — verso lo scopo comune a tutte e tre queste scienze, ossia la storia universale. Inoltre la preistoria e l'etnologia devono, secondo Koppers (1952, p. 65, e 1957, p. 382ss), recare importanti contributi, che altre scienze non sono in grado di fornire.

Nel 1958, quattro anni dopo la morte di Schmidt, Koppers, al Simposio di Burg Wartenstein (Koppers 1959, p. 122), chiarisce ancora una volta la sua posizione scientifica nei confronti di Schmidt. Dopo che, nel suo discorso commemorativo della morte di lui (Koppers 1956, p. 66), «aveva messo in dubbio» — sia pure nel pieno rispetto dei loro lavori metodologici — l'originalità dei cicli culturali come tali proposti da Graebner e Schmidt, ma in pari tempo, come egli stesso diceva, aveva qualificato la scoperta e la spiegazione dei «complessi religiosi primitivi e primordiali» come una «importantissima e feconda impresa di ricerca» dello Schmidt (*ibidem*, p. 79), Koppers si associava alle nuove concezioni di J. Haeckel (vedi più avanti). Di conseguenza egli respingeva il concetto di ciclo culturale in quanto principio di ricerca storica in senso proprio e rigido, ma non il metodo di ricerca etnologico-storico basata sui criteri di relazione. Il motivo di questa riconsiderazione sta per l'uno e per l'altro sia nell'assenza di quella stabilità plurimillennaria degli elementi culturali, quale implicitamente presupposta da Graebner e da Schmidt in seno ai cicli culturali, sia nella non compresenza dei settori culturali in ogni caso di comparabilità.

Nonostante questi argomenti e benché Koppers alcuni anni

avanti la seconda guerra mondiale nelle sue lezioni avesse abbandonato l'uso del termine «cultura primordiale» (1979, p. 124), egli nel suo discorso commemorativo (1956, p. 69ss) difese la teoria di Schmidt sull'origine dell'idea di Dio; e ciò non in base al contestato concetto di ciclo culturale,⁷ ma perché quel «complesso primordiale» (che differenza c'è fra questo e la «cultura primordiale»?) è sempre presente e pertanto — e tutto concorre a confermarlo — dovrebbe essere esistito fin dall'inizio (p. 71). Koppers deve poi parlare anche della «stabilità inegualmente più ampia» del complesso religioso (p. 69). E così da queste dichiarazioni parzialmente contraddittorie sulla cultura primordiale e sulla stabilità della cultura emerge l'influenza delle analisi di Bornemann, il quale nel 1937 si era laureato sotto la guida di Koppers con la tesi *Die Konstanz der Urkultur in der historischen Ethnologie*. Il fatto poi che anche F. Hancăr e K. Jettmar, ma soprattutto il prof. R. Heine-Geldern,⁸ sulla scorta della preistoria e della protostoria, abbiano stimolato e confermato Koppers nella sua critica ai cicli culturali, trova parecchi riscontri in vari suoi lavori degli anni cinquanta. Per la critica motivata Koppers ha sempre dimostrato comprensione. C'è un passo del suo articolo *Diffusion: Transmission and Acceptance* per lo *Yearbook of Anthropology*, 1955, ove egli al rimprovero di aver trascurato gli aspetti psicologici della trasmissione della cultura, rilevati da Herskovits, risponde che anche gli storici della cultura tengono conto per quanto possibile non solo del fatto in sé, ma anche del perché e del come della trasmissione; laddove però mancano le fonti, l'accertamento del fatto avrebbe già di per sé un valore scientifico (Koppers 1955, p. 175).⁹

⁷ Egli diede l'impressione di separare totalmente la «cultura primitiva» di Schmidt dalla «crisi del ciclo culturale». «Quest'ultima», disse Koppers nel suo discorso commemorativo, «riguarda forme di cicli culturali, riferite a stadi più avanzati e quindi più recenti dell'evoluzione umana» (1956, p. 69). A parte questa formulazione evolucionistica, ci si domanda su quale logica sia basata questa separazione.

⁸ HEINE-GELDERN, come egli stesso dichiarava nel critico articolo in «*Current Anthropology*» (1964), aveva fin dall'inizio contestato la teoria del ciclo culturale avanzata da Schmidt; il che tuttavia non gli impedì di lavorare ampiamente, nelle sue ricerche storiche, su raffronti culturali intercontinentali (cf. HAEKEL 1959, p. 129 con le note 7 e 8).

⁹ «Of course, whenever it is possible, we must attempt to establish not only the fact of diffusion, but also the reason why it took place and the way in which it was effected... There is always selection and integration into the existing

Fritz Bornemann

F. Bornemann, dal 1950 al 1955 direttore dell'Istituto Anthropos, fu il primo della cerchia ristretta di Schmidt, che mosse una critica concreta allo strumentario concettuale e ai principi teorici della ricerca delle relazioni su base storico-culturale, proposti da Schmidt. Nella sua già citata tesi, presentata a Vienna nel 1937, dal titolo *Die Konstanz der Urkultur in der historischen Ethnologie*,¹⁰ si ritrovano sostanzialmente due importanti riserve nei confronti delle teorie di Schmidt: una riguarda la stabilità, implicitamente postulata da Schmidt, della cultura o di singoli suoi elementi, l'altra il carattere soggettivo del criterio di qualità. Bornemann per il suo studio critico disponeva già delle opere di Schmidt che più si prestavano allo scopo: *Völker und Kulturen* (1924), *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte* (1930), *Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie* (1937) e *Der Ursprung der Gottesidee I-IV* (1912-36), come pure della prima opera fondamentale di F. Graebner, *Methode der Ethnologie* (1912). Inoltre egli, durante il suo lavoro di stesura a St. Gabriel, mantenne stretti contatti personali con W. Schmidt e anche con W. Koppers.

Ancor più chiaramente che non nelle pubblicazioni citate, il Bornemann ha formulato la sua critica alla supposta stabilità delle culture nel suo contributo dal titolo *Zur Behandlung der*

cultural tradition». (Certamente, quando ciò sia possibile, dobbiamo tentare di accertare non solo il fatto della diffusione, ma anche la ragione per cui essa è avvenuta e il modo in cui è stata effettuata... Ci sono sempre fenomeni di selezione e integrazione entro la tradizione culturale esistente) (*ibidem*). Tuttavia nel pensiero di Schmidt e di Koppers questo postulato di per sé legittimo si può spiegare dalla mancanza di fonti, ma anche dal fatto che i loro interessi erano rivolti altrove. Né essi né le loro fonti principali si interessavano ai recenti e osservabili processi di acculturazione, da cui primariamente aveva preso le mosse M.J. HERSKOVITS (1938).

¹⁰ La parte più importante della tesi venne pubblicata, in una più ampia elaborazione, sotto il titolo *Die Urkultur in der kulturhistorischen Ethnologie* (BORNEMANN 1938), e una parte di questa fu ristampata in C.A. SCHMITZ (ed.): *Historische Völkerkunde* (1967). La seconda parte fu pubblicata lo stesso anno sotto forma di articolo in «Anthropos» con il titolo *Zum Form- und Qualitätskriterium* (BORNEMANN 1938a). Poiché la critica di Bornemann sortì una rilevante influenza sull'ulteriore sviluppo dell'etnologia storico-culturale nell'area di lingua tedesca, si ritornerà appresso più ampiamente su questo tema, benché Bornemann stesso non proponga né prospetti direttamente quasi nessun nuovo indirizzo metodologico.

Quellen in der kulturhistorischen Ethnologie, inserito nella pubblicazione celebrativa presentata in occasione del cinquantenario della fondazione della Casa missionaria St. Gabriel di Wien-Mödling nel 1939:

«L'aprioristico presupposto della stabilità della cultura, per la valutazione dell'etnologia storico-culturale, è tanto più eccessivo in quanto in fondo si tratta di dare per scontato senza dimostrarlo ciò che gli storici della cultura si sono proposti di provare, ossia l'età di una cultura» (citato in Schmitz 1967, p. 79).

La critica alla stabilità della cultura come anche l'accertata ambiguità di questo concetto negli scritti di Schmidt inducono giustamente Bornemann a sconsigliare l'uso del termine «Ur-kultur» (cultura primordiale).

Non meno fondamentali per la valutazione della dottrina del ciclo culturale nonché della ricerca storico-culturale delle relazioni sono i richiami di Bornemann al momento della soggettività¹¹ presente nelle analisi di Schmidt: il criterio fondamentale secondo Schmidt nella ricerca delle relazioni, ossia il criterio della qualità, in sede di studio comparato delle culture, si basa notoriamente su «affinità caratteristiche», che non promanano né dal materiale né dallo scopo né dalla natura dell'elemento culturale o dalle sue proprietà e che quanto più sono inaspettate e insolite tanto meno attestano un'origine autonoma. E qui giustamente Bornemann rileva (1938, p. 616): «Ora ciò che a uno sembra insolito, inatteso o caratteristico può anche non apparire tale ad un altro». Con ciò Bornemann vede un'impronta nettamente soggettiva nei principi basilari del metodo storico-culturale. Non esiste pertanto in parecchi casi concreti di comparazione culturale, così come è stata praticata da Schmidt e da altri, alcun univoco e convincente criterio oggettivo per accertare una affinità genetica. Anche quando ci si chieda quale elemento venga difficilmente o facilmente reperito in forma autonoma, si ripresenta inevitabilmente un po' di soggettivismo (*ibidem*, p. 630). Lo stesso Schmidt per parte sua non aveva considerato totalmente escluso il momento sog-

¹¹ L'accusa di soggettività era stata già in precedenza mossa da critici americani, come, ad esempio, R. DIXON (1928) e CLYDE KLUCKHOHN (1936) (citati ambedue in E. BRANDEWIE 1983, p. 72).

gettivo dei suoi criteri. Anzi egli ammetteva anche che, nel caso di «possibilità limitate», le affinità non sarebbero più abbastanza caratteristiche per l'accertamento di influenze storiche (Schmidt 1937, pp. 66, 140). Tuttavia, in sede di effettiva applicazione del criterio di qualità e quantità procedeva con una certa larghezza (cf. Schmitz 1967, p. 80).

Bornemann stesso non ha né indicato un nuovo filo conduttore ai fini dell'etnologia storico-culturale, né applicato il metodo nelle sue ricerche. Non si è nemmeno dichiarato in linea di principio contrario all'applicazione dei criteri di relazione; anzi, riferendosi alla sintesi finale di Schmidt sulle religioni dei «popoli primitivi», contenuta in *Der Ursprung der Gottesidee*, vol. VI, dà di tale applicazione un giudizio positivo. Altri esponenti della Scuola per contro, come W. Hirschberg, sono stati portati dalla critica di Bornemann a voltare apertamente le spalle ai cicli culturali di Schmidt (cf. Schmitz 1967, p. 79). Perfino alcuni stretti collaboratori di Schmidt e Koppers, come Alois Closs e Josef Haekel, influenzati tra l'altro dalla critica di Bornemann, sembrano aver assunto una crescente distanza critica dal metodo di lavoro e dai risultati scientifici dei loro maestri.¹²

Josef Haekel (1907-1973)

Dopo oltre 20 anni di intensa collaborazione come assistente e docente, Haekel divenne nel 1957 successore di Koppers come titolare di cattedra e presidente dell'Istituto di etnologia di Vienna. Era sempre stato molto vicino a Koppers. In una serie di importanti lavori teorico-critici — i saggi *Zum heutigen Forschungsstand der historischen Ethnologie* (1956), *Zur gegenwärtigen Forschungssituation der Wiener Schule der Ethnologie* (1959), *Die kulturhistorische Ethnologie in kritischer Hinsicht* (1966) e *Religion* (1971) sono i più importanti — Haekel tentò di portare avanti in forma parzialmente modificata l'indirizzo storico dell'etnologia, così come esso era stato formulato

¹² Cf. al riguardo la recensione di A. CLOSS a *Der Ursprung der Gottesidee* di Schmidt, voll. V e VI, in «Anthropos» (1937), pp. 997-99, come pure i giudizi e le modifiche teorico-metodologiche, proposte da J. Haekel negli anni 50. In proposito si veda più avanti.

nei suoi princìpi teorici e metodologici da Graebner in Germania e da Schmidt e Koppers a Vienna. Varie critiche provenienti dai medesimi ambienti,¹³ ma anche da ricercatori e teorici della scuola strutturale-funzionalista di B. Malinowski e A.R. Radcliffe-Brown, affermatasi in particolare durante gli anni trenta — la quale avanzava una globale accusa di «conjectural history» —, nonché altre critiche sollevate da ricercatori tedeschi, in certa misura vicini agli esponenti della scuola inglese, come Richard Thurnwald e Wilhelm Mühlmann¹⁴ — ma anche e non ultimi i suoi stessi numerosi studi su materiali acquisiti sul campo¹⁵ — portarono Haekel verso nuove visuali e nuove esigenze di rettifica ed adattamento, che possiamo brevemente riassumere come segue.

— *Sulla teoria del ciclo culturale*: nel suo saggio del 1956, Haekel contesta non soltanto specifici cicli culturali proposti da Graebner e Schmidt, ma anche lo stesso principio della teoria. Il motivo di questa riconsiderazione sta secondo lui soprattutto in quella stabilità quasi illimitata o per lo meno millenaria di un tutto culturale, che viene presupposta, ma che non è empiricamente dimostrabile.¹⁶ Ciò nonostante Haekel rivendi-

¹³ Cf. al riguardo i già citati studi di KOPPERS, BORNE-MANN e CLOSS.

¹⁴ Thurnwald e Mühlmann, nonostante le loro critiche, non escludono dall'etnologia il metodo storico di valutazione e di lavoro. Mühlmann si esprime contro il valore interpretativo, in sede storica, dei parametri di quantità e forma, e propose di sostituire il concetto di causalità, «sopravalutato» nella etnologia storico-culturale, con il più recente concetto di funzione e, conseguentemente, il criterio di qualità di Schmidt con il criterio della forma, che non isola gli elementi culturali e le loro proprietà, ma li vede nel loro nesso funzionale. Mühlmann evidenzia anche il momento della «virulenza», ovvero dell'importanza dei fenomeni culturali (vedi MÜHLMANN 1938, p. 27ss, 1966, p. 21, e altri articoli). I due postulati possono senz'altro conciliarsi con la ricerca storico-culturale delle relazioni.

¹⁵ Haekel, oltre che ai già ricordati problemi teorico-metodologici, era particolarmente interessato alle problematiche del totemismo e del matriarcato. Produsse tra l'altro numerosi studi di analisi e di comparazione culturale sugli indiani del Nordamerica e fece due viaggi di ricerca in India.

¹⁶ Confronta al riguardo la critica di R. RAHMANN in «Anthropos» (1959), p. 1002s, che non a torto accusa Haekel di incoerenza, in quanto questi da un lato respinge i cicli culturali e la stabilità della cultura e d'altro lato però accetta importanti fenomeni culturali delle «culture primitive» di Schmidt sotto la denominazione modificata di «antiche o fondamentali culture etnologiche»; inoltre con il suo concetto di «complesso culturale» recupera praticamente il ciclo culturale definito da Schmidt. Nemmeno Schmidt aveva visto nella diffusione mondiale un carattere essenziale.

ca sempre il fondamentale carattere storico dell'etnologia e «il fulcro del metodo ossia la ricerca delle relazioni» (1956, p. 25).

— *Sulla ricerca delle relazioni*: Haekel la definisce uno studio di relazioni interculturali, di trasmissioni culturali e di migrazioni. Problema centrale: fino a che punto le affinità culturali si possono far risalire a legami storico-genetici? E qui Haekel risolve il problema del valore oggettivo dei criteri di relazione nel senso proposto da Bornemann. Ma Haekel voleva ridurre il più possibile il momento soggettivo inerente alla valutazione di ciò che nelle affinità constatate è singolare e caratteristico, circoscrivendo possibilmente gli elementi di confronto in modo così chiaro e preciso da poter già in partenza condurre la ricerca in spazi geografici ristretti più agevolmente controllabili e così cogliere correttamente il contesto strutturale, funzionale ed ecologico. Inoltre egli esige che si tenga conto della realtà delle «possibilità limitate» che si hanno di tirare delle conclusioni specie in campo economico-sociale e culturale (1959, p. 136ss). Haekel ammette anche che un tempo nella ricerca storico-culturale delle relazioni, per quanto riguarda la valutazione e l'utilizzo del materiale di fonte etnografica come pure in sede di raffronto culturale e di individuazione degli strati culturali, si è spesso lavorato in modo troppo acritico e che, anche nel caso di procedimenti rigorosi, il carattere ipotetico del risultato resta inevitabile ossia, in altri termini, che si deve sempre essere consapevoli dei limiti della possibilità di interpretazione storica (1966, p. 25ss).

— Concordando con la critica di M. Herskovits, Haekel ritiene che, in caso di rilevazione di entità culturali estranee, lo storico della cultura, nella sua ricerca delle relazioni, debba dare maggiore spazio all'interpretazione dei fenomeni culturali, nonché alle condizioni, alle cause e ai momenti psicologici. Egli si associa al «tentativo di modello» di Mühlmann, il quale vede la possibilità di ricavare da un'acculturazione osservata ai nostri giorni delle indicazioni valide per il passato (*ibidem*).

— Infine Haekel rileva, seguendo Koppers, l'importanza della collaborazione con le altre discipline storiche, ivi comprese la preistoria e l'etnostoria, le quali, contrariamente a quanto accade in etnologia, realizzano cronologie assolute.

Christian F. Feest, nel suo necrologio (cf. «Zeitschrift für Ethnologie», 1977, p. 165), riferendosi ad Haekel, parla di un «revisionismo eclettico, che non ha soddisfatto quasi nessuno». Questa valutazione non è totalmente ingiustificata. D'altra parte non c'è, a mio avviso, nessun altro esponente della «seconda generazione» né alcun critico dei nostri giorni che abbia contribuito alla continuità dell'etnologia storico-culturale nell'area di lingua tedesca quanto Haekel, proprio per la sua apertura ai più recenti approcci teorici, ma anche per la sua applicazione del metodo. Nemmeno Hermann Baumann, con i suoi fondamentali studi sull'etnologia dell'Africa Nera (1940/²1975) e con la sua grande opera sulla bisessualità, è forse riuscito a superare l'apporto recato da Haekel allo sviluppo dell'etnologia storica.

Stephen Fuchs

S. Fuchs è giustamente considerato uno dei più instancabili operatori della ricerca sulle popolazioni tribali dell'India. Al di là delle sue monografie e del suo quadro generale dal titolo *Aboriginal Tribes of India* (Delhi 1974), egli si è occupato anche di problemi attinenti all'origine della cultura e della religione, come, ad esempio, nei suoi due volumi *The Origin of Man and his Culture* (Bombay 1963, rev. 1983) e *Origin of Religion* (Alwaye 1975), e infine in un'intervista di J. V. Ferreira (1984).

S. Fuchs, tra i membri dell'Istituto Anthropos che hanno preso posizione sull'approccio metodologico di Schmidt e sulle sue tesi originarie, è quello che è rimasto più vicino al maestro. Si nota comunque anche in lui un certo scostamento critico. Così, ad esempio, egli prende le distanze dalla teoria del ciclo culturale proposta da Schmidt, ma difende il maestro contro Bornemann e Haekel, affermando un'ampia stabilità o costanza delle culture paleolitiche e giustificando la sua descrizione e interpretazione basate sulla conoscenza etnografica degli attuali popoli cacciatori. Fuchs appoggia le argomentazioni formulate da Haekel contro la validità dei cicli culturali primari di Schmidt e contro le sue semplificate ricostruzioni delle origini. Ma, richiamando l'importanza dei dati preistorici, egli resta fedele alla concezione basilare di Schmidt in merito al

passaggio dallo stadio dei raccoglitori a quello dei grandi cacciatori e agli stadi della primitiva coltivazione a zappa e dell'allevamento del bestiame, e quindi ammette una ricerca fondamentalmente storica. Tuttavia, nel rilevare la continuità delle concezioni basilari di Schmidt, egli propone in pari tempo una radicale verifica critica dei risultati finora ottenuti e una riformulazione riveduta alla luce delle cognizioni scientifiche, che nel campo dell'etnologia e in particolare della preistoria sono nel frattempo notevolmente aumentate. Fuchs nell'etnologia vede sempre una scienza che si limita a studiare le popolazioni e le culture tribali illetterate. Nei confronti del «monoteismo nelle culture primitive di Schmidt» egli assume una posizione critica, ma rispetta la terminologia adottata da Schmidt per caratterizzare l'Ente supremo («onnipotente», «onnisciente») (Fuchs 1975, p. 116, 148s), nonché l'ipotesi di una fede in Dio originariamente più pura.

Ernest Brandewie

La parte critica del libro pubblicato nel 1983 da Brandewie sotto il titolo *Wilhelm Schmidt and the Origin of the Idea of God* riguarda più in generale i principi teorici e le conclusioni dell'opera scientifica di W. Schmidt, che l'autore qualifica come «master syntheziser» (p. 76), ma che in pari tempo accusa in termini alquanto pesanti di mancanza di validità scientifica. Al di là delle obiezioni già sollevate da Bornemann e Haeckel nei confronti dei vaghi concetti-chiave di Schmidt, della marcata stabilità delle culture primitive da lui presupposta, e delle sue ricostruzioni storiche tracciate su base mondiale senza riguardo per i dati di spazio e di tempo, nonché della sua affrettata e acritica ammissione dell'influenza storica, il Brandewie critica la separazione vista da Schmidt tra cultura e persona vivente e di conseguenza anche la sua meccanica concezione della trasmissione culturale, come pure le sue «assumptions and biases» influenzate da teorie preconcepite e dalla personale «Weltanschauung» (p. 69). In generale Brandewie rimprovera a Schmidt l'abolizione dei confini tra costruzioni metodologiche idealmente tipiche (ciclo culturale inteso come concetto metodologico) e realtà storica (ciclo culturale nella categoria dell'essere).

Nonostante questa messa in discussione delle premesse scientifiche, dei metodi e delle conclusioni di Schmidt — che senza dubbio nell'opera di Brandewie è dettagliatamente illustrata e che tuttavia in questa compatta e poco differenziata sintesi ben difficilmente si potrebbe documentare —, il Brandewie postula ancora espressamente il momento della continuità e validità dell'idea del ciclo culturale (p. 99) e la prosecuzione dei tentativi di ricostruzione storica, sia pure, come già Haekel sosteneva, entro un più ristretto ambito geografico (p. 105). Sono comunque gli stessi popoli, rileva Brandewie, che si interrogano sulle loro radici storiche, le loro affinità culturali e le loro mutue relazioni nel passato.

* * *

Questo quadro piuttosto sintetico della critica e dell'evoluzione del metodo storico-culturale dell'etnologia, concepito da Graebner e sviluppato da W. Schmidt, critica ed evoluzione che fanno capo ai citati esponenti dell'ambiente di *Anthropos* e ad altri autori idealmente vicini a tale ambiente, ci ha indotti a postulare un più accurato strumentario concettuale, una più rigorosa validità probante della critica delle fonti e dell'applicazione dei criteri di relazione, un'apertura selettiva ai recenti approcci funzionali, strutturali, ecologico-culturali e psicologici e alla ricerca sull'acculturazione nonché a una più stretta collaborazione con la preistoria e la storia scritta. Con ciò sono stati toccati non solo problemi metodologici, ma anche problemi gnoseologici e prospettive di finalità scientifiche.¹⁷

Questi postulati e queste critiche appaiono in retrospettiva per la maggior parte giustificati. Essi dovrebbero certamente essere ancora ampliati, precisati e in parte anche ulteriormente alquanto relativizzati. Comunque oggi si è tutti concordi nell'ammettere che, sia nella fase di acquisizione dei dati, sia nel lavoro di analisi, l'oggettività in senso stretto non è possibile né nelle scienze storiche né nelle scienze sociali e culturali. Tuttavia si vorrebbe, anzitutto in sede di esame comparativo, escludere per quanto possibile il momento soggettivo. In meri-

¹⁷ Nella seconda parte della mia esposizione ritornerò sull'argomento.

to alla già prospettata esigenza di applicazione critica del criterio delle forme ovvero della corretta valutazione della sua capacità probante, si vorrebbe evidenziare — e ciò, oltre che da Haeckel e Brandewie, è stato richiamato soprattutto da C.A. Schmitz (1966) — il problema delle convergenze, ossia di adattamenti secondari di prestazioni culturali originariamente parallele, prodotte da elementi diversi, a un ambiente omologo o simile, e ciò in particolare in base alla essenzialmente eguale natura biopsichica e spirituale dell'uomo. Al di là delle leggi e strutture generali della coscienza umana, postulate dall'antropologia strutturale e dalla psicologia del profondo, e delle intime strutture e archetipi dell'inconscio, quegli studiosi si muovono in direzione degli universali culturali e con ciò limitano la capacità dei criteri relazionali di fornire prove storiche.

Entro questo quadro della continuità/discontinuità delle teorie di Schmidt¹⁸ resta ancora da dire qualche parola a parte sulla sua opera di storico della religione. Al riguardo mi vorrei limitare a una breve sintesi di due recenti studi sul tema del gruppo ristretto che fa capo ad *Anthropos*. Due autori, S. Pajak (1978) e H. Zimón (1986),¹⁹ si occupano delle tesi di Schmidt in materia di religione e cultura primitiva. Nei loro lavori essi si richiamano largamente — specie Zimón — a critiche precedenti; ovviamente talvolta si incrociano sullo stesso terreno, ma anche si integrano a vicenda. Ambedue criticano da un lato l'idealizzazione dell'immagine di Dio e dell'etica, dovuta in parte alla ricerca etnografica, ma soprattutto al modo con cui Schmidt la recepisce e la interpreta, e pertanto contestano anche l'immagine della più antica religione che poggia su tali premesse. D'altro lato i due studiosi prendono le distanze anche dalle conclusioni, scientificamente insostenibili, che Schmidt propone in merito all'origine dell'idea di Dio.

Pajak, nella sua tesi di laurea *Urreligion und Uroffenbarung bei P. W. Schmidt*, evidenzia in particolare l'eurocentrico quadro concettuale, improntato sulla filosofia scolastica e sulla

¹⁸ Per quanto riguarda atteggiamenti critici più recenti, cf. i passi relativi in CONTAG 1971, MÜLLER 1981 e ZWERNEMANN 1938.

¹⁹ L'articolo di «*Anthropos*» (1986), pp. 243-60, di cui io dispongo, è una sintesi della sua dissertazione pubblicata in lingua polacca nel 1984.

teologia, quale risulterebbe da certe espressioni usate da Schmidt, come «creazione» nel senso di «creatio ex nihilo», «onniscienza», «onnipotenza», «eternità», «monoteismo», «sacrificio delle primizie» ecc., e dai suoi giudizi di valore in merito a monogamia, illibatezza della promessa sposa, proprietà individuale, ma anche dalla sua unilaterale interpretazione dei miti.

Zimón, per parte sua, si richiama in questo contesto alla troppo ampia definizione che Schmidt fornisce del monoteismo (p. 247). Egli sostiene a ragione che Schmidt era un po' troppo pronto a escludere dalla sua analisi, come «elementi tardivi», determinati dati etnografici non collimanti con il suo quadro ideale oppure a interpretarli in base alla sua preconcepita teoria, come ad esempio il concetto dualistico di Dio, più tardi riveduto da Schebesta, ed anche la grande importanza della magia nella mentalità dei pigmei dell'Ituri (p. 253). L'autore pertanto, come altri critici prima di lui, preferirebbe parlare non di «monoteismo» (come Schmidt), ma piuttosto di teismo (*ibidem*).

Per quanto riguarda la critica alla prova dell'età attraverso i criteri di relazione, *Zimón* riporta i recenti dati paleontologici, risalenti fino a 3 o 4 milioni di anni fa, concernenti l'origine dell'uomo, presentandoli come un'ulteriore difficoltà che si frappone a qualsiasi asserzione in merito all'«epoca primordiale», benché Schmidt con la sua *Religion der Urzeit* non intendesse indicare un inizio assoluto (p. 254ss).

2. Il retaggio scientifico di W. Schmidt e della sua scuola nell'ottica odierna

Jürgen Contag, nel suo lavoro critico conclusivo sulla teoria dei cicli culturali della prima scuola viennese, parla di un «interessante capitolo di storia della scienza». Tuttavia egli conclude:

«Ciò che resta fino ad oggi della scuola viennese di etnologia è... perciò niente più che la fama» (1971, p. 57s).

Ma ci sono anche delle voci di segno più positivo, che, sia pure

su posizioni critiche e nonostante le loro ferme istanze di revisione, concedono anche oggi all'approccio di ricerca storico-culturale delle probabilità di successo; in questo senso si esprime, ad esempio, Klaus Müller nel suo saggio critico *Grundzüge des ethnologischen Historismus* (Lineamenti fondamentali dello storicismo etnologico). Il Müller giustamente esige un confronto con la situazione attuale di questa scienza, con i problemi connessi alla motivazione del suo approccio, e ritiene importante il miglioramento del suo strumentario metodologico come pure la creazione di una sistematica più precisa (1981, p. 231). Ancora più ottimista appare l'allievo di Graebner, Paul Leser, recentemente scomparso, già professore presso la Hartford University, il quale nella sua prefazione alla tesi di Brandewie parla della etnologia storico-culturale come di un «approach which promises to be fruitful, if it is followed, if not in the letter, then at least in the spirit of those who were in the forefront» (approccio che promette di dimostrarsi fecondo, purché venga adottato, se non proprio alla lettera, per lo meno secondo lo spirito di coloro che vi hanno lavorato in prima linea) (ossia Graebner e Schmidt) (Leser 1983, p. VIII). Anche il Leser ritiene necessari miglioramenti, nuove prospettive e nuovi dati etnografici, come richiede il normale progresso delle scienze. E quindi conclude:

«Modifications of Schmidt's conclusions will be made... In this way does science grow, and growing, give us deeper and deeper insight» (Si apporteranno modifiche alle conclusioni di Schmidt... In questo modo la scienza si sviluppa e, sviluppandosi, ci fornisce idee sempre più approfondite) (*ibidem*).

Se io ora passo ad un'analisi più avanzata del retaggio scientifico di W. Schmidt e della sua scuola, non si tratterà certo di una completa panoramica di ciò che della immensa copia e molteplicità del suo lavoro scientifico, delle sue ipotesi e ricostruzioni, sia globali nello spazio e nel tempo sia di dimensione regionale, e nemmeno di ciò che dei tentativi di adattamento e delle riformulazioni dei suoi più stretti collaboratori può ancor oggi in particolare essere considerato importante e valido o almeno valido dopo le necessarie modifiche. Ciò richiederebbe a sua volta il lavoro di una vita. Io mi voglio piuttosto limitare ad alcune personali considerazioni

sull'approccio teorico, sui risultati preventivati e sulle finalità prestabilite, il tutto alla luce dell'etnologia odierna.²⁰

In tutte le valutazioni e le critiche dei primi ed anche dei successivi collaboratori di Schmidt (cf. la prima parte) si può notare, a parte la compatta ricusazione di alcuni (Brandewie, Pajak e anche Haekel), un fondamentale rispetto per l'opera dello Schmidt.²¹ Io mi associo a quest'ultimo atteggiamento e qui riassumo le mie considerazioni e valutazioni.

1. Un ampio sistema per lo studio comparato delle culture, elaborato da F. Graebner allo scopo di individuare connessioni storico-genetiche, è stato ripreso e in parte modificato o ulteriormente sviluppato, ricomprendendovi i principi teorici — i criteri di forma e quantità — di Schmidt e della scuola viennese. Con J. Zwernemann (1983), che, assieme a K.E. Müller (1981), è quello che tra i critici più recenti ha assunto nei confronti della teoria storico-culturale e dell'approccio storico di Schmidt in campo etnologico le posizioni più differenziate, si vorrebbe rilevare che chiunque voglia lavorare con il metodo della comparazione storica rispetterà e dovrà rispettare questi criteri fondamentali, a condizione però che essi vengano formulati e trattati in una forma scientificamente più rigorosa. Si tratta qui soprattutto del problema: origine unica (e quindi influenza storica), oppure sviluppo parallelo autonomo, ossia convergenza di elementi culturali? L'indagine storico-culturale sulle relazioni mi sembra oggi significativa anche laddove l'interpretazione — com'è di norma per lo studio scientifico della società e della cultura — lascia disponibile un certo margine soggettivo. Dobbiamo ammettere che proprio nell'etnologia il momento soggettivo è necessariamente presente a tutti i livelli e in tutte le fasi, a cominciare dalla specificazione dell'oggetto

²⁰ J. HENNINGER ha condensato sull'argomento alcune considerazioni in «Verbum» (1979), specie alle pp. 352-62.

²¹ Che qui si voglia meritatamente citare la personalità di Schmidt e la sua eredità in campo istituzionale — la rivista *Anthropos* fondata nel 1906, il suo impegno per l'istituzione di cattedre di etnologia presso le università di Vienna e Friburgo, la fondazione dell'Istituto *Anthropos* nel 1932 e del museo etnologico-missionario in Laterano nonché l'avvio di ricerche condotte dai suoi collaboratori (cf. HENNINGER 1956 e RAHMANN 1956 e 1982) — è cosa motivata; questa eredità istituzionale dimostra comunque la preveggenza e la capacità organizzativa di Schmidt.

della ricerca e della scelta degli informatori e poi a livello della raccolta delle informazioni, sia che questa avvenga su base diretta sia su base semidiretta, in interviste approfondite o in colloqui amichevoli, con o senza collaboratori esperti del linguaggio tecnico, in condizioni di osservazione partecipata oppure anche distanziata. Nemmeno i nuovi orientamenti metodologici nonché la ricerca di una maggiore oggettività nell'acquisizione dei dati e nella loro analisi, quali ci si aspettano dalla «ethnoscience», che parte da concetti e classificazioni popolari e dall'etnometodologia,²² possono eliminare il momento soggettivo. Qualsiasi pretesa scientifica di totale oggettività nella individuazione e nella interpretazione di mondi culturali estranei, sarebbe una presunzione.

Nell'applicazione dei criteri per l'accertamento delle relazioni si dovrà fare in modo di tener conto della natura biologica e psichica dell'uomo, che è ovunque fundamentalmente eguale, e delle sue strutture mentali, nonché della realtà di determinate convergenze culturali. Per aumentare la trasparenza scientifica di tali criteri, al giorno d'oggi si dovrà preferire — come già J. Haeckel ha rilevato — la limitazione della comparazione culturale a uno spazio temporalmente e geograficamente ridotto²³ con una interpretazione locale funzionalmente ed ecologicamente differenziata. J. Zwernemann (1983, p. 152) ritiene a buon diritto necessaria, oltre alla conformità tra forma e funzione, anche la concordanza nella interpretazione degli elementi culturali posti a confronto. E qui c'è da aggiungere che soprattutto un'acquisizione puramente superficiale e guidata dall'esterno può mutare la funzione e il significato originari, senza

²² Cf. in merito, oltre alle motivazioni teoriche dovute a W. H. Goodenough e altri (ethnoscience) e a H. Garfinkel (etnometodologia), le descrizioni differenziate di Karin D. Knorr e di W. SCHMIED-KOWARZIK nel volume pubblicato da quest'ultimo e da J. STAGL nel 1981 sotto il titolo *Grundfragen der Ethnologie*, come pure tutta la letteratura sulla problematica dell'interpretazione di «mondi culturali estranei», come dice Schmied-Kowarzik (*ibidem*, p. 368ss).

²³ Questa espressione non va intesa in senso troppo stretto. In effetti le relazioni commerciali e le migrazioni di interi popoli o singoli gruppi minori, qui considerate, come pure il nomadismo di vasto raggio sono una realtà storica e non mancano in proposito accurati studi metodologici, come ad esempio il libro di MARSHALL, *Transpazifische Kulturbeziehungen* (1972). Qui entra in gioco anche il criterio di continuità di Schmidt. Per contro, nel contesto del raffronto culturale, il salto dai giorni nostri all'«età primitiva» attraverso milioni di anni e interi continenti appare scientificamente poco plausibile.

che ciò valga tuttavia a inficiare la valutazione della realtà delle connessioni storiche, conseguita attraverso una comparazione delle forme scientificamente ineccepibile. Anche il criterio della rilevanza, ovvero «virulenza storica», postulato da W. Mühlmann (1966, p. 21), conserva, nonostante la supplementare interpretazione soggettiva, una certa, anche se non determinante, importanza nell'accertamento dell'influenza storica.

2. L'etnologo che operi in maniera così controllata con metodi storico-comparativi, consapevole del carattere ipotetico della ricerca delle relazioni, se voglia verificare e integrare il suo reperto, prenderà in considerazione anche ogni informazione proveniente da fonti storiche scritte e dalla tradizione orale. Che in questo lavoro sia le «testimonianze» spesso europeizzanti della storia coloniale e delle relazioni di missionari e viaggiatori, sia le tradizioni storiche, spesso contraddittorie, dei popoli stessi debbano essere interpretate con un adeguato distacco critico, oggi è cosa ovvia. Il libro di Jan Vansina, *Oral Tradition as History*, che è la riedizione, largamente riveduta, della sua classica introduzione alle fonti orali della storia, fornisce in merito alle tecniche di rilevazione e alla interpretazione di tali fonti informazioni fondamentali. Per contro le fonti preistoriche, ancora tanto apprezzate da Koppers e Fuchs, in studi di cultura comparata che interessano spazi temporali così limitati, saranno quasi sempre meno feconde. A me pare peraltro che il reperto linguistico, e in particolare le prove di parentela linguistica, di influenze strutturali e lessicali²⁴ e, nell'ambito delle tradizioni orali, la raccolta e l'analisi di testi

²⁴ Come esempio illustrativo del fenomeno possono servire i dati storico-culturali, riscontrabili anche nella lingua presso i *Krobo*, che nella mia monografia (HUBER 1963, specie a p. 291ss) ho tentato a suo tempo di illustrare. Attraverso il raffronto culturale condotto all'interno di vari gruppi adangme (tra questi i *Krobo* sono i più popolosi) si poterono anzitutto individuare comunanze (ad esempio nell'imposizione del nome secondo la priorità di nascita, nei nomi delle divinità, nell'iniziazione delle ragazze ecc.) ma anche varianti. Attraverso il confronto con le limitrofe popolazioni akan matrilinee fu possibile identificare come tale, anche nel lessico corrente, l'accettazione — spiegabile soprattutto ammettendo diverse immigrazioni — dell'istituzione politico-militare dei capotribù con i connessi parafernali, riti e danze marcatamente sacrali. Con questo anche il raffronto tra culture e lingue forniva una conferma delle tradizioni orali concernenti le varie immigrazioni dall'occidente. In tal modo la ricerca delle relazioni, accompagnata dai dovuti raffronti con i confinanti orientali, gli ewe, fornì importanti informazioni sulla genesi di quel popolo.

ormai consolidati nel tempo, specie se di natura religiosa, come inni di lode, formule di giuramento, preghiere, ecc.,²⁵ conservino ancora il loro valore come informazioni sull'origine e le migrazioni dei popoli.

3. Il collegamento tra l'osservazione storica e quella funzionale, già evidenziato da C. Kluckhohn e accettato anche da Haekel, rappresenta senz'altro un arricchimento per l'etnologia storico-culturale. In effetti la realtà culturale può essere colta e interpretata soltanto nel suo intreccio sincronico e diacronico. Vi si trova poi — cosa importante — anche una risposta positiva alla frequente e non ingiustificata accusa di atomizzazione della cultura (verificatasi inizialmente forse meno in teoria che nella concreta applicazione) e della sua trasmissione, concepita come un fatto avulso dall'uomo e dalla società.²⁶ Che poi ai modelli causali-finali e a quelli funzionali-analitici se ne aggiungano altri, come l'analisi strutturale-formale, psicoanalitica, dialettica e contenutistica a seconda dei dati acquisiti e degli obiettivi prestabiliti, è un fatto cui non è il caso di dare in questa sede particolare rilievo.

²⁵ Nella mia relazione *Formules d'éloges, de prières et de serments. «Fossiles directeurs» en tradition orale est-africaine* per il Simposio franco-tedesco «Die Oralliteratur in Afrika als Quelle zur Erforschung der traditionellen Kulturen», svoltosi a St. Augustin dal 20 al 22 febbraio 1985, ho cercato di fissare — sulla scorta dei testi kwaya e simbele raccolti nel corso degli anni 60 — dei criteri generali per stabilire, in un quadro sia formale sia sostanziale e funzionale, il valore documentario di questo tipo di testi consolidati.

²⁶ Il fatto che nella fase iniziale si ricorresse, per la ricerca storico-culturale, soprattutto a beni culturali materiali visti nella loro diffusione tipologica, può fornire una parziale spiegazione in proposito. Ma alcune critiche alla separazione vista da Schmidt tra cultura e uomo vanno ben oltre; come, ad esempio, quando W. ANGELI, nell'ambito delle informazioni diffuse dalla scuola antropologica di Vienna, scrive: «Determinata soltanto attraverso condizioni naturali, essa (la cultura) figura come forza autonoma. L'uomo si presenta soltanto come esponente di un processo culturale che abbraccia tutto il mondo» (1981, p. 4). Sia nelle sue lezioni sia nei suoi scritti (ad esempio *Der Ursprung der Gottesidee*) Schmidt, con il consueto calore umano, caratterizza anche l'uomo, il pigmeo primitivo — e ciò soprattutto nel contesto della mitologia e del culto — come un essere pienamente personale. Lo studio, giustamente postulato, degli aspetti psicologici dell'acculturazione si può fare in forma scientificamente valida attraverso l'osservazione della concreta situazione del presente o del recente passato. Ma Schmidt si interessava, come noto, soprattutto di trasmissioni culturali, che risalivano a un passato molto lontano. Anche l'accusa di determinismo culturale in senso esclusivo non corrisponde naturalmente alla dottrina di Schmidt né alla sua applicazione (*ibidem*, p. 1).

4. L'idea di inserire metodologicamente nell'indagine storico-culturale anche i «cicli culturali» mondiali, così come li intende Schmidt, e la tesi dello stesso Schmidt di una loro origine unica incontrano oggi un ben scarso credito. Ciò non ci deve tuttavia impedire di servirci ancora della tipologia (proposta da Schmidt, in parte accettata da E. Grosse e attestata dalla preistoria) delle primitive civiltà di raccoglitori-cacciatori, di pastori, di protoagricoltori e di grandi cacciatori quali modelli e ambiti ideali per studi contenutistici e comparati, né ci vieta di individuarne con l'aiuto del «Gestaltkriterium» (criterio della forma) di Mühlmann, non solo gli elementi caratteristici, ma anche il loro nesso causale e funzionale, nonché di evidenziarne i legami con il loro reale ecosistema.²⁷

5. Per quanto concerne il contributo di W. Schmidt alla etnologia religiosa, si deve anzitutto rilevare che con il termine «monoteismo della cultura primitiva» (secondo la formulazione di Schmidt) si intendeva indicare non la religione ai suoi primi inizi, ma la fede in Dio della fase più antica, «che noi per mezzo dell'etnologia e delle scienze ad essa ausiliarie possiamo individuare».

Ma anche così il quadro tracciato da Schmidt esige una presa di posizione critica nei confronti sia della conclusione storica ivi implicata, sia dell'immagine idealizzata che egli ne propone. Pajak, Brandewie, Haekel, Zimón e altri, come abbiamo visto, hanno dimostrato in maniera convincente che il concetto di «monoteismo», per la religione degli odierni popoli cacciatori, che secondo Schmidt rappresentano la cultura primi-

²⁷ Richard Meister (citato in CONTAG 1971, pp. 57-62) ha tentato a suo tempo di integrare l'etnologia operante su base storico-culturale con una accurata sistematica culturale nonché di dotarla di una base filosofica. Egli con questo portava più chiaramente in primo piano l'uomo come essere agente e con la sua «Dreizonengliederung» (articolazione in tre zone) cercava di inquadrare il materiale empirico offerto dall'etnografia e dalla preistoria entro le categorie «cultura degli utensili», «cultura sociale» e «cultura dei simboli». Meister vedeva in tutto questo una sistematica dell'etnologia che andava oltre l'approccio storico-culturale. Ma a questa affermazione si può obiettare che anche l'etnologia storico-culturale nella sua tipologia (vedi sopra) ha già prospettato un'analoga categorizzazione tematica. L'articolazione in tre zone proposta da Meister va perciò considerata non tanto come un nuovo approccio, ma piuttosto come un apprezzabile tentativo di un maggior interesse per l'uomo, purché nella sua applicazione non si perdano di vista le caratteristiche di complesso.

tiva, non è accettabile. Tuttavia le fonti attestano un'apprezzabile immagine di Dio. La sua diffusione su tutti i continenti e la relativa stabilità delle culture antiche, documentata dalla preistoria, consentono, se non di dimostrare, almeno di presumere un'elevata età dell'idea di Dio.

Henninger vorrebbe vedere nell'*Ursprung der Gottesidee* un'opera che appartiene più alla scienza delle religioni che non alla loro storia. Anche così si può rispettare l'immenso lavoro di Schmidt e apprezzare gli stimoli e anche la sfida al dibattito religioso, che promanano dalla sua opera.

Anche se alla interpretazione delle fonti e alle conclusioni di Schmidt si dovranno apportare dei tagli, il suo *Ursprung der Gottesidee* rimarrà pur sempre un imponente monumento che riconosce un'autentica umanità a quei primitivi popoli di cacciatori e pastori, descritti nell'opera, allo studio dei quali egli ha dato un impulso non irrilevante e conferito la sua impronta. L'immagine spirituale di questi popoli, che prima di lui (fatta eccezione per Andrew Lang) era stata apertamente qualificata, ai sensi del darwinismo sociale, come un magico-irrazionale e prelogico quadro di contrasto nei confronti dell'uomo intellettualmente maturo dell'epoca vittoriana, ha assunto, grazie all'opera di Schmidt, una nuova fisionomia. A partire da Schmidt i rappresentanti di diverse «scuole» con le loro ampie ricerche nel campo della mitologia e del simbolismo rituale e cosmico hanno notevolmente integrato questo quadro spirituale dei popoli preletterati. Tra questi continuatori i più noti sono probabilmente M. Giaule, D. Zahan, R. Bastide, V. Turner, M. Leenhardt.

Nell'etnologia religiosa odierna quasi nessuno ormai pone il problema dell'immagine «primitiva» di Dio e del mondo. Tuttavia la dimensione storica, la genesi e l'evoluzione delle forme religiose in collegamento con la storia di civiltà concretamente riscontrate continueranno ad essere oggetto di ricerca. I problemi dell'interpretazione, e con ciò dell'analisi, ma anche i problemi dello studio storico-comparativo richiedono in questo campo particolare cautela metodologica ed obiettività scientifica.

6. Sarebbe sicuramente esagerato pretendere che la nuova accentuazione conferita nell'etnologia alla prospettiva storica — un fatto che oggi si verifica in vari Paesi — non sia altro

che il frutto tardivo e l'eredità scientifica delle scuole storico-culturali di Graebner e Schmidt. In Inghilterra, patria dell'antropologia sociale, che lavora con metodo marcatamente funzionalista, questo nuovo orientamento si presentò come una reazione alle teorie di indirizzo unilateralmente sincronistico. Tale reazione fu avviata dalla ben nota critica di E. E. Evans-Pritchard, una critica pesante²⁸ e perturbante per i suoi maestri e colleghi. Che anche nei Paesi scandinavi, che erano strettamente allineati all'antropologia sociale inglese, sia presente questa nuova tendenza, risulta da un recente numero speciale di «Ethnos» (1985, fasc. 3-4). Ulf Hannerz (*ibidem*, p. 165) vede nello studio (oggi in crescente diffusione) delle società complesse, con la loro maggiore offerta di fonti scritte, e nella dinamica della cultura, cui oggi si dà maggiore importanza, validi motivi per un più ampio ricorso alla storia.²⁹

Nel contesto della dinamica culturale l'interesse storico si manifesta in due diversi orientamenti: da un lato in un esame dei processi, che studia il decorso storico, oggi agevolmente osservabile, dei «processi di acculturazione» e dell'evoluzione politica e religiosa e tenta di determinare modelli tipici e leggi della storia (cf. al riguardo anche gli studi di W. Mühlmann). D'altro lato il fenomeno dell'«acculturazione» viene esaminato in relazione ai concetti di potenza e dominio, di colonialismo e imperialismo, e interpretato storicamente di conseguenza (Szalay 1981, p. 261). Accertare e descrivere in senso puramente funzionale ineguaglianze, tensioni, crisi di identità, conflitti non basta. Qui è importante soprattutto il problema delle cause. Anche in questo caso è possibile con lo studio comparato sceverare il regolare e il tipico dagli andamenti imposti dal-

²⁸ Confronta in merito la sua interessante conferenza di Manchester del 1961 sul tema *Anthropology and History*, nella quale attaccava energicamente la prospettiva non-storica dei funzionalisti e propugnava uno stretto legame tra antropologia e storia. Con ciò egli non intendeva riferirsi alla storia degli avvenimenti politici e nemmeno alla ricerca delle relazioni o alle teorie del ciclo culturale degli storici della cultura dell'area di lingua tedesca, ma ad una storia delle istituzioni sociali, allo studio della dimensione diacronica delle loro strutture, che ne consentisse una più approfondita interpretazione (EVANS-PRITCHARD 1961).

²⁹ Sulla situazione attuale dell'etnologia storica in altri Paesi cf. il volume edito da K.R. WERNHART, *Historische Ethnologie heute. Vorträge und Diskussion des Symposiums vom 25-27 März 1982 in Wien*, Wien-Horn 1985. Purtroppo non mi è stato possibile procurarmi questa pubblicazione.

l'esterno. L'interesse per un accostamento tra evento e struttura e di conseguenza tra storia e sociologia/etnologia si può ora constatare attraverso nuove tendenze che si manifestano in tutte e tre queste scienze.³⁰

Con la liberazione dei popoli del Terzo Mondo dalle condizioni coloniali e con la nascita dei nuovi stati, si è risvegliata in essi anche una nuova coscienza storica e con ciò anche l'impulso a ricostruire l'immagine del proprio passato e dell'impatto con le potenze coloniali. Questo interesse è alimentato e promosso, ai fini della ricerca dell'identità nazionale, dalle nuove élites. Parallelamente a tutto questo, ma anche in pari tempo come reazione, si ricominciò anche negli ambienti tribali a interrogarsi sulle proprie radici storiche e, a livello scientifico, sulla natura della propria etnogenesi. Oltre alle tradizioni storico-mitiche, ai testi e alle formule consolidate nel tempo (vedi nota 25), oltre agli studi comparati di lingue e culture, è disponibile a questi fini l'approccio storico basato sullo studio delle genealogie e sull'analisi della reale struttura e composizione dei gruppi e sottogruppi etnici.³¹

³⁰ Cf. al riguardo anche l'ambizioso tentativo di W. SCHMIED-KOWARZIK (1966) di realizzare una nuova sistematica e finalizzazione dell'antropologia culturale, che egli definisce una «interpretazione scientifica dello sviluppo e della formazione del culturale nell'uomo e ad opera dell'uomo» e fonda sulle categorie dell'«impronta», nel senso di una differenziazione quantitativa (che si esprime nel confronto con la natura, nel rapporto di questa con l'uomo e nella coscienza spirituale). Con queste due categorie — egli ritiene — l'antropologia culturale potrebbe formulare un'adeguata sistematica del progresso culturale e valutare il contributo proprio di un popolo nell'ambito del progresso dell'intera umanità (*ibidem*, p. 4ss). CONTAG (1971, pp. 65-77), nella sua valutazione critica di questo approccio, indica ciò che è positivo, come la prospettiva della visione d'insieme e il rispetto delle singole culture, ma segnala anche la difficoltà che si incontra nel confrontare fra loro intere culture e l'inerte momento soggettivo che interviene soprattutto nella valutazione del progresso culturale. Questo approccio cerca un collegamento tra la prospettiva storica e la prospettiva socio-antropologica.

³¹ Al riguardo può servire come esempio una mia ricerca sull'etnogenesi dei kwaya e dei simbele in Tanzania (HUBER 1973/74). Collegandomi ai lavori di M. Fortes sui tallensi, mi proposi di dimostrare da un lato la logica interna dell'azione congiunta del principio della discendenza e del processo di segmentazione in seno ai due popoli e d'altro lato di provare, tenuto conto della loro eterogenea composizione, la realtà della frequente aggregazione e integrazione di potenziali capostipiti e gruppi estranei. I due principi strutturali dell'etnogenesi — discendenza e alleanze — operano insieme e, con lo studio delle tradizioni storiche e delle genealogie, possono fornire importanti indicazioni sulla formazione dei popoli.

Così oggi con metodi e scopi parzialmente nuovi si tenta, come anche W. Schmidt voleva fare, di inserire i popoli non dotati di proprie fonti scritte nel quadro della storiografia. E in effetti, nonostante le tendenze sociali proposte da studiosi di antropologia sociale e i decorsi tipici (Mühlmann), uomo e comunità umana si trovano meno entro un processo di evoluzione guidata da leggi³² che non piuttosto sul terreno dell'auto-decisione e quindi della storia, che tiene, è vero, nel debito conto i dati sociologico-funzionali e i decorsi tipici, ma anche e non meno attentamente studia gli effettivi eventi singoli, le loro cause, condizioni ed effetti. Si tratta pertanto anche sia di enucleare e adeguatamente interpretare le comunanze culturali nel loro contesto funzionale e strutturale, sia di accertare, in termini di causalità, di psicologia sociale e nelle loro dialettica nei confronti dell'ambiente, anche le disuguaglianze culturali.

Perciò l'approccio non può fermarsi al solo accertamento dei fatti storici. Esso dovrà anche e soprattutto (come spiega K. Klostermaier nel suo interessante saggio *Naturvölker-Kulturvölker*) tentare di individuare, in uno studio comparato delle culture e ricorrendo alle categorie universali, i contenuti, i valori e tutto ciò che è spontaneo e perciò «tipico» delle culture. Attraverso il confronto tra le idee centrali di culture diverse si spera di uscire dai pregiudizi delle proprie categorie mentali e scoprire aspetti nuovi dell'«umano». Questo sganciamento dai preconcetti etnocentrici e questo concentrarsi su una più profonda ricerca di valori nelle culture possono anche agevolare e fecondare lo studio dell'acculturazione, e soprattutto la distinzione tra ciò che è accidentale e ciò che non è intercambiabile (Klostermaier, p. 543).

³² WALTER DOSTAL, l'attuale titolare della «prima cattedra» presso l'Istituto di etnologia di Vienna, nel suo programmatico «Editor's Preface» al primo volume dei *Wiener Beiträge zur Ethnologie und Anthropologie* (1984, p. 5s), parla di «self-surrender» (resa) della prima Scuola viennese, ma anche di un «turning point in the theoretical position» (punto di svolta nella posizione teorica). Egli vorrebbe anche cogliere l'occasione del cinquantenario dell'Istituto «to emphasize the way in which a fresh reversion to the Vienna ethnological tradition could be avoided, namely through the adoption of the theoretical claims of historical materialism» (per porre in evidenza il modo con cui si potrebbe evitare un nuovo ritorno alla tradizione etnologica di Vienna, ossia con l'adozione delle posizioni teoriche del materialismo storico). Questa ammissione, che implica chiaramente l'accettazione di un legittimo sviluppo, significa senza dubbio una svolta, benché Dostal non sembri con questo escludere riferimenti storici.

BIBLIOGRAFIA

- ANGELI W., *Zur Logik von ethnologischer Kulturhistorie und Urgeschichte*, in «Mitt.d. anthropol. Gesellschaft Wien», 111 (1981), pp. 1-5.
- BORNEMANN F., *Die Urkultur in der Kulturhistorischen Ethnologie. Eine grundsätzliche Studie*, Mödling-St. Gabriel 1938.
- ID., *Zum Form- und Qualitätskriterium*, in «Anthropos», 33 (1938), pp. 614-650.
- BRANDEWIE E., *Wilhelm Schmidt and the Origin of the Idea of God*, University Press of America, New York 1983.
- CONTAG J., *Zur Methodik der deutschsprachigen Völkerkunde*, Diss., Marburg 1971.
- DOSTAL W. (ed.), *On Social Evolution*. Proceedings of the Symposium Held on the Occasion of the 50th Anniversary of the Wiener Institut für Völkerkunde in Vienna, 12th - 16th December 1979, Wien 1984.
- EVANS-PRITCHARD E.E., *Anthropology and History*, Manchester Lecture, Manchester Univ. Pr. 1961.
- FERREIRA J.V., Introduction to «*Anthropology as a Historical Science. Essays in Honor of Stephen Fuchs*», Ed. by Mahipal Bhuriya & S.M. Michael, Indore 1984.
- FUCHS S., *The Origin of Man and his Culture*, Bombay 1963(1983).
- ID., *Aboriginal Tribes of India*, Delhi 1974.
- ID., *Origin of Religion*, Alwaye 1975.
- GRAEBNER F., *Methode der Ethnologie*, Heidelberg 1912.
- HAEKEL J., *Zum heutigen. Forschungsstand der historischen Ethnologie*, in *Die Wiener Schule der Völkerkunde*, ed. J. Haekel, A. Hohenwart-Gerlachstein u. A. Slavil, Horn-Wien 1956, pp. 17-90.
- ID., *Zur gegenwärtigen Forschungssituation der Wiener Schule der Ethnologie*, in *Beiträge Oesterreichs zur Erforschung der Vergangenheit und Kulturgeschichte der Menschheit*, ed. E. Breitingner, J. Haekel, R. Pittioni, Horn-Wien 1959, pp. 127-147.
- ID., *Die kulturhistorische Ethnologie in kritischer sicht*, in «Mitt. zur Kulturkunde», 1 (1966), pp. 22-30.
- ID., *Religion*, in *Lehrbuche der Völkerkunde*, ed. H. Trimborn, Stuttgart 1971.
- HANNERZ U., *History and Anthropology in Skandinavia. An Introduction*, in «Ethnos», 50 (1985), pp. 165-167.
- HEINE-GELDERN R., *One Hundred Years of Ethnological Theory in the German-Speaking Countries. Some Milestones*, in «Current Anthropology», 5 (1964), pp. 407-418.
- HENNINGER J., *P. Wilhelm Schmidt S.V.D. Eine biographische Skizze*, in «Anthropos», 51 (1956), pp. 19-60.
- ID., *Professor Wilhelm Koppers S.V.D.*, in «Mitt.d. anthropolog. Gesellschaft Wien», 91 (1961), pp. 1-14.

- ID., *P.W. Schmidt. Einiges über sein Leben und sein Werk*, in «*Verbum S.V.D.*», 20 (1979), pp. 345-362.
- HERSKOVITS M.J., *Acculturation: The Study of Culture Contract*, New York 1938.
- HUBER H., *The Krobo. Traditional Social and Religious Life of a West African People*, Studia Inst. Anthropos 16, St. Augustin 1963.
- ID., *Zur Ethnogenese afrikanischer Völker*, in «*Paideuma*», 19/20 (1973-74), pp. 307-331.
- KLOSTERMAIER K., *Naturvölker - Kulturvölker*, in *Festschrift Paul Schebesta zum 75. Geburtstag*, Studia Inst. Anthropos 18, Wien-Mödling 1963, pp. 515-518.
- KLUCKHOHN C., *Some Reflections on the Methods and Theories of the Kulturkreislehre*, in «*Am. Anthropol.*», 38 (1936), pp. 157-196.
- KOPPERS W., Intervento all'International Symposium on Anthropology, in *An Appraisal of Anthropology Today*, Ed. by S. Tax, L.C. Eiseley, F. Rouse, C.F. Voegelin, Chicago 1953, p. 79.
- ID., *Diffusion: Transmission and Acceptance*, in *Yearbook of Anthropology*, New York 1955, pp. 169-181.
- ID., *Professor Pater Wilhelm Schmidt S.V.D. Eine Würdigung seines Lebenswerkes*, in «*Anthropos*», 51 (1956), pp. 61-80.
- ID., *Grundsätzliches und Geschichtliches zur ethnologischen Kulturkreislehre*, in *Beiträge Oesterreich zur Erforschung der Vergangenheit und Kulturgeschichte der Menschheit*, ed. E. Breitingner, J. Haekel, R. Pittioni, Horn-Wien 1959, pp. 110-126.
- KUPER A., *Anthropologists and Anthropology. The British School 1922-72*, Penguin Books, Hammersworth 1973.
- LEACH E., *Claude Lévi-Strauss*, DTV, München 1971.
- LESER P., Prefazione a *BRANDEWIE, Wilhelm Schmidt and the Origin of the Idea of God*, New York 1983, pp. V-VIII.
- MARSHALL W., *Transpazifische kulturbeziehungen. Studien zu ihrer Geschichte*, München 1972.
- MÜHLMANN W., *Methodik der Völkerkunde*, Stuttgart 1938.
- ID., *Ethnologie und Geschichtssoziologie*, in «*Mitt. zur Kulturkunde*» (Frankfurt), 1 (1966), pp. 16-21.
- MÜLLER K.E., *Grundzüge des ethnologischen Historismus*, in *Grundfragen der Ethnologie*, ed. W. Schmied-Kowarzik & J. Stagl, Berlin 1981.
- NEEDHAN R., *Rethinking Kinship and Marriage*, London 1971.
- PAJAK S., *Urreligion und Uroffenbarung bei P.W. Schmidt*, Studia Inst. Missiol. Verbi Div., St. Augustin 1978.
- RAHMANN R., *Fünfzig Jahre Anthropos*, in «*Anthropos*», 51 (1956), pp. 1-18.
- ID., *The Anthropos Institute: Fifty Years of Dedication to Anthropology*, in «*Anthropos*», 77 (1982), pp. 657-663.
- SCHMIED-KOWARZIK W., *Philosophische Besinnung auf die Grundlagen der Völkerkunde als einer eigenständigen Wissenschaft*, in «*Mitt. zur Kulturkunde*», 1, pp. 41-52.
- SCHMIDT W., *Völker und Kulturen. I. Gesellschaft und Wirtschaft der Völker*, con W. Koppers, Regensburg 1924.
- ID., *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte*, Münster i.W. 1930.

- ID., *Der Ursprung der Gottesidee*, 12 voll., Münster i.W. 1912-1955.
- ID., *Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie*, Münster i.W. 1937.
- SCHMITZ C.A., *Das Problem der abhängigen Konvergenzen*, in «Mitt. zur Kulturkunde», 1 (1966), pp. 31-40.
- ID. (ed.), *Historische Völkerkunde*, Akademische Reine, Frankfurt 1967.
- SZALAY M., *Ethnologie als Geschichte*, in *Grundfragen der Ethnologie*, ed. W. Schmied-Kowarzik & J. Stagl, Berlin 1981, pp. 253-263.
- ZIMÓN H., *Wilhelm Schmidt's Theory of Primitive Monotheism and its Critique within the Vienna School of Ethnology*, in «Anthropos», 81 (1986), pp. 243-260.
- ZWERNEMANN J., *Culture History and African Anthropology. A Century of Research in Germany and Austria*, Acta Universitatis Upsaliensis, Upsala 1983.

COMUNICAZIONI

VIII

WILHELM SCHMIDT E FRANZ BOAS: OPINIONI A CONFRONTO SUL METODO DELLA SCIENZA DELLA CULTURA

EMANUELA RENZETTI

Si è spesso parlato della grande distanza che ha separato idealmente la scuola storico-culturale tedesca e quella americana anche perché si sono quasi sempre messi a confronto i postulati iniziali, concentrando l'attenzione sugli assunti metodologici di «bandiera» dell'una e dell'altra e si è, per ciò stesso, trascurata, o volutamente ignorata la serie, non certo insignificante, di coincidenze che le legano. Forse, per questo motivo, ci si è talora stupiti del riscontro positivo che Schmidt ha trovato presso alcuni autori statunitensi e male è stato interpretato il dibattito che si è fatto strada tra lo scienziato tedesco e i colleghi d'oltre oceano.¹

La tesi che, sia pure in modo indiziario, s'intende sostenere con le brevi note che seguono, va proprio nel senso di un riavvicinamento che, letto esclusivamente all'interno degli itinerari scientifici di due capiscuola, potrà forse gettare luce anche oltre le loro personalità e le loro opere.

Alcuni elementi di contorno, innanzitutto, possono attrarre nella disamina dei fatti che ci si accinge a compiere, e sono quelli riguardanti il clima culturale che fa da sfondo tanto ai diffusionisti germanici, quanto a quelli statunitensi. Gli uni e gli altri, in gran parte dei casi, iniziano i loro lavori con ricerche dedicate alla cultura materiale, classificando e selezionando gli oggetti dei musei etnografici;² gli uni e gli altri si

¹ M. HARRIS, *L'evoluzione del pensiero antropologico*, Il Mulino, Bologna 1971, pp. 516-528.

² P. MERCIER, *Storia dell'antropologia*, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 106-107.

oppongono energicamente, ma a volte non radicalmente, all'evoluzionismo che considerano inaccettabile per la schematizzazione cui riduce la complessa storia dei gruppi umani e per la grave incomprensione che genera, se applicato alle sfasature di settori diversi di una stessa cultura. Da ultimo, almeno la prima generazione di esponenti di entrambe le scuole parte dalle stesse fonti, legge, ascolta, è influenzata e critica gli stessi autori.

Questa coincidenza di formazione intellettuale introduce direttamente il confronto, che cercherà di sfuggire all'apparente forzatura, tra Wilhelm Schmidt e Franz Boas. Poiché nel corso di una commemorazione di Schmidt i dati riguardanti la sua vita sono, per così dire, considerati come acquisiti, ma non necessariamente debbono esserlo quelli del suo collega, varrà la pena ricordare che Franz Boas nacque in Germania a Minden, nel 1858, e lì si formò tra Heidelberg, Bonn e Kiel, dove conseguì il dottorato in filosofia. Intraprese la carriera universitaria e lavorò per un breve periodo al museo etnologico di Berlino, città che lasciò nel 1887 per trasferirsi a New York dove morì nel 1942, lasciando una bibliografia costituita da più di seicento voci.³

Per nazionalità e dati anagrafici, nonché per laboriosità e vitalità, le parabole esistenziali dei due scienziati possono essere considerate quasi sovrapponibili, ma possono esserlo, prescindendo volutamente dalle differenze, anche per più specifici tratti di pensiero che, mettendo da parte vicende contingenti, si può dire che abbiano prodotto effetti simili. Dedicandosi entrambi⁴ all'insegnamento universitario, collaborando, rinnovando e fondando riviste, organizzando musei, promuovendo e svolgendo ricerche sul campo, tanto Schmidt quanto Boas dettero un fondamentale impulso alla disciplina, impulso che rimane punto fermo della loro attività, e dettero vita altresì a scuole, o meglio a stili e impostazioni scientifiche, che condus-

³ Per una biografia più dettagliata e una completa bibliografia di Boas cf. A. LESSER, *Franz Boas*, in *Encyclopaedia of the Social Sciences*, Macmillan, New York 1968.

⁴ Per la biobibliografia relativa a W. Schmidt si rinvia a J. HENNINGER, *P. Wilhelm Schmidt, eine Biographische Skizze*, in «Anthropos» (1956) e a F. BORNEMANN, *Verzeichnis der Schriften von P.W. Schmidt*, in «Anthropos» (1954).

sero ben presto gli allievi di ciascuno dei due a criticare e ridimensionare le impostazioni dei maestri.⁵

Al di là di tutto ciò, o meglio, prima che tutto ciò fosse visibile, essi per diverse vie giunsero ad accostarsi all'etnologia e all'antropologia culturale; l'uno partendo dallo studio delle lingue semitiche, l'altro dallo studio della fisica, mediarono il proprio avvicinamento alla scienza dei popoli o scienza della cultura con la geografia. Per Schmidt divenne necessario studiare a fondo le culture primitive per ragioni interne alla linguistica ma, appunto, legate allo spazio, come la diffusione delle «parole di cultura» o delle famiglie linguistiche, e la definizione dei cicli linguistici. Tale originaria mediazione rimase sempre presente, anche nelle sue successive ricerche, almeno stando all'alta frequenza con cui in esse s'incrociano l'elemento culturale lingua e l'analisi geografica. Per Boas, invece, il passaggio assunse quasi l'aspetto di una conversione; al rientro da un viaggio di studio tra gli eschimesi che, come geografo, aveva compiuto, egli scrisse, quasi a dimostrazione del proprio definitivo distacco dal metodo fisikalista, che, se si voleva raggiungere un'autonomia disciplinare (in quel caso della geografia, ma il discorso varrà anche per l'antropologia), era necessario provare che esisteva un altro obiettivo per la scienza, «diverso da quello della deduzione delle leggi dai fenomeni».⁶ Quest'altro obiettivo era per lui rappresentato dalla validità dello studio del singolo fenomeno che, di necessità, implicava l'adozione di un metodo descrittivo o storico e che obbligava alla penetrazione di un determinato oggetto di studio finché esso non avesse rivelato ogni singolo segreto.

Senza occuparsi, per il momento, delle estreme conseguenze cui condusse una simile convinzione in Boas, si osservi, invece, come parallelamente Schmidt imputi al dominio delle scienze naturali e all'imperante materialismo l'errore della nascente etnologia:

«Ad una scienza non basta avere un metodo qualsiasi: esso deve essere corrispondente alla natura della scienza stessa; quindi il

⁵ Per quanto concerne l'uno si veda in questo stesso volume il saggio di H. HUBER, *Critica e sviluppi dell'opera scientifica di W. Schmidt*; per l'altro, si confronti W. GOLDSCHMIDT (ed.), *The Anthropology of Franz Boas*, in «Mémorial», 89, American Anthropological Association, 1959.

⁶ F. BOAS, *Race, Language and Culture*, Macmillan, New York 1948, p. 641.

metodo delle scienze naturali, del quale l'etnologia si servì per lungo tempo, non era affatto un metodo, ma una via errata».⁷

E, più oltre, quando discute l'importanza dell'opera di Bastian mettendo in luce le varie tendenze di cui è compenetrata, afferma:

Ma anch'egli è materialista, quando lascia originare i singoli popoli dai "pensieri etnici" delle varie province geografiche, che in fondo sono formati materialisticamente, attraverso i fattori del clima, della fauna e della flora».⁸

Boas, che conobbe Bastian e che fu influenzato dalla scuola geografica ritteriana, dette spazio in *The Central Eskimo* (1888) all'interazione tra fattori geografici e culturali, ma ammise più tardi di aver avuto, all'epoca della spedizione nell'isola di Baffin, «un'esagerata convinzione dell'importanza delle determinanti geografiche».⁹ Non immune dal contagio del determinismo geografico, dunque, Boas se ne scostò decisamente quando, nel corso delle proprie indagini si rese conto che le variabili ambientali potevano essere considerate importanti solo per i limiti e le modifiche che imponevano alle culture esistenti e che, tuttavia, intese in tal senso non si rivelavano particolarmente illuminanti. Un'influenza non trascurabile su tale ritrattazione dovettero esercitare sia la lettura di Ratzel, sia l'indirizzo idealista del movimento neo-kantiano. Scrisse più tardi:

«L'esame di ogni singolo carattere culturale dimostra che, se l'influenza dell'ambiente determina un certo grado di adattamento tra quest'ultimo e la vita sociale, le condizioni predominanti non si possono mai spiegare in base all'azione del solo ambiente. Quale che sia l'influenza attribuita all'ambiente, essa può diventare attiva solo se è esercitata sulla mente».¹⁰

Dal canto suo Schmidt, pur criticando fermamente Frobenius, ammirò Ratzel cui riconobbe il merito di aver aperto la via del

⁷ W. SCHMIDT, *Manuale di metodologia etnologica*, Vita e pensiero, Milano, 1949, p. 16.

⁸ *Ibidem*, p. 17.

⁹ F. BOAS, *History and Science in Anthropology: A Reply*, in *Race, Language and Culture*, cit., p. 306.

¹⁰ F. BOAS, *L'uomo primitivo*, Laterza, Bari 1972, p. 158.

metodo storico in etnologia.¹¹ Egli, dunque, libero più di Boas dai determinismi, ridimensionò da subito il problema dell'ambiente:

«A causa della sua superiorità l'uomo non si sottomette all'ambiente geografico, ma vi si adatta: perciò impara sempre più a dominarlo».¹²

E discutendo i compiti della geografia ancella dell'etnologia, disse che essa doveva fornire, a indagini storiche concluse, la visione interna dell'ultima causalità, visione che, tuttavia, non poteva neppure questa essere ridotta a meri influssi materiali

«perché questi non significano nessuna cultura e da soli non producono alcuna cultura. Ma anche qui questo influsso esterno deve essere stato accettato coscientemente e in un certo modo trasformato dallo spirito umano».¹³

La somiglianza delle posizioni assunte da Schmidt e da Boas non può stupire se la si collega al clima filosofico dell'epoca; l'uso di termini quali «lo spirito» e «la mente», «l'attività dello spirito» e «gli elementi psichici» è eco di una stessa influenza da entrambi subita, esattamente quanto lo è la convinzione, variamente espressa, che la comprensione della vita interiore passa attraverso lo studio della storia dell'individuo. Del resto, in entrambi gli autori la scelta idiografica è esplicitata, per Schmidt proprio a proposito della definizione dell'etnologia come scienza dello spirito,¹⁴ per Boas nelle varie occasioni in cui si sofferma a discutere di individuo e cultura.¹⁵

Schmidt, dunque, era contrario quanto Boas a una spiegazione nomotetica della storia; tuttavia questa contrarietà, subito tradottasi in lui, nell'adesione al metodo graebneriano, in rifiuto di ricerca di regolarità e di leggi, ha seguito in Boas progressivi aggiustamenti che solo tardivamente furono chiariti.¹⁶ Una volta

¹¹ SCHMIDT, *Manuale di metodologia etnologica*, pp. 33-34.

¹² *Ibidem*, p. 284.

¹³ *Ibidem*, p. 287.

¹⁴ *Ibidem*, p. 19: «Questo metodo deve poter concepire insieme al collettivo anche il singolo, l'individuale, e non fermarsi al tipico o al medio; deve essere idiografico, e pensato per questo e per questo corredato...»; e *ibidem*, p. 136: «...un tale fatto (quello storico) può essere rappresentato soltanto idiograficamente, e non come una parte di una serie o di un decorso legittimo».

¹⁵ Soprattutto in due dei saggi contenuti in BOAS, *Race, Language and Culture*.

¹⁶ BOAS, *Race, Language and Culture*, p. 311.

fissati i canoni della propria ricerca nel «particolarismo» (e non va dimenticato che un tale movimento era stato originariamente concepito come strumento per un approccio nomotetico alla storia), Boas compì dapprima uno sforzo di conciliazione con il metodo comparativo, finendo poi con il rifiutare le generalizzazioni. Il metodo storico veniva da Boas posto al servizio del metodo comparativo perché la teoria antropologica si sbarazzasse del dilettantismo e costituisse salde basi per la generalizzazione; in tal senso, almeno, egli si era espresso:

«Una volta chiarita la storia di una singola cultura e una volta compresi gli effetti dell'ambiente e delle condizioni psicologiche che vi sono riflessi, avremo fatto un passo avanti, poiché in tal caso potremo ricercare con quale incidenza le stesse cause o altre cause abbiano operato nello sviluppo di altre culture».¹⁷

Tuttavia, egli diede prova ben presto di non credere più nella possibilità di rintracciare uniformità,¹⁸ per giungere ad assumere una posizione dogmatica nel corso della polemica con Kröber, suo primo allievo, che lo accusava di non essere uno storico.¹⁹ Ebbe allora a dire Boas:

«A mio avviso, un sistema di antropologia sociale e di "leggi" di sviluppo culturale rigide come dovrebbero essere quelle della fisica, è irraggiungibile al livello presente della nostra conoscenza: e a causa dell'unicità dei fenomeni culturali e della loro complessità, non si troverà nulla che meriti il nome di legge».²⁰

Sull'unicità dei fatti culturali e sulla complessità che li caratterizza, non vi è dubbio che esista notevole concordanza tra Boas e Schmidt il quale, nell'illustrare il carattere proprio del metodo storico etnologico, utilizza queste parole di Feder:

«I fatti storici non possono essere separati dalla loro singolarità spaziale e temporale, dal proprio carattere causato dalle decisioni singolari delle volontà, senza perdere la loro propria fisionomia... e

¹⁷ F. BOAS, *I limiti del metodo comparativo dell'Antropologia*, in *Antropologia Culturale* (a cura di L. BONIN e A. MARAZZI), Hoepli, Milano 1970, p. 134.

¹⁸ BOAS, *Race, Language and Culture*, p. 341.

¹⁹ A. KRÖBER, *History and Science in Anthropology*, in «*American Anthropologist*», 37 (1935), pp. 539-569.

²⁰ BOAS, *History and Science...*, p. 311.

[per] la cognizione storica... il fatto storico concreto con le sue condizioni speciali e le sue relazioni ad altri fatti è semplicemente essenziale».²¹

L'operazione di trasferimento all'etnologia di un simile metodo viene ulteriormente specificata da Schmidt nell'esposizione dei criteri di accertamento delle relazioni culturali, vero modello di comprensione di una cultura, intesa come totalità integrata, in tutto simile a quello proposto da Boas, in cui si legge:

«L'uomo culturale esiste nel tempo e nello spazio; ma tutto ciò che è nel tempo e nello spazio, esiste nelle relazioni. Le relazioni che partono da un soggetto, formano una parte del suo essere spirituale (senza di esse noi non potremmo in nessun modo conoscerlo); quelle che dagli altri arrivano a lui, sono sulla via di divenirlo».²²

Nonostante queste affermazioni che potrebbero far presumere l'incompatibilità di tale metodologia con la comparazione, Schmidt, sulla scia di Graebner, la introduce quale unica possibile via per l'interpretazione remota, relativamente però a sole singole culture localmente delimitate e da usarsi con una serie di cautele in grado di eliminarne le possibilità d'errore.²³ Del resto, la prudenza nell'utilizzazione del metodo comparativo, dal punto di vista epistemologico perfettamente coerente, lo è anche sul piano della critica all'evoluzionismo:

«Studiando con paziente indagine storica, caso per caso, l'individualità delle singole persone e dei singoli gruppi, l'etnologia storica ha demolito la teoria fondamentale dell'etnologia evoluzionista, che cioè lo sviluppo della psiche umana avvenga dappertutto in modo essenzialmente uniforme».²⁴

Anche per Boas l'abolizione dell'uniformità, risultato dello sviluppo identico dell'umanità, costituisce il nodo centrale della critica evoluzionista e tuttavia, come si vedrà, la travalica:

²¹ SCHMIDT, *Manuale di metodologia etnologica*, pp. 26-27.

²² *Ibidem*, p. 135.

²³ *Ibidem*, pp. 128-130.

²⁴ W. SCHMIDT, *L'anima dei primitivi*, Studium, Roma 1931, pp. 20-21.

«Non possiamo affermare che l'evento dello stesso fenomeno è sempre dovuto alle stesse cause e che in tal modo è dimostrato che la mente umana obbedisce alle stesse leggi in ogni luogo. Dobbiamo fare in modo che le cause dalle quali si è sviluppato siano ricercate, e che i paragoni siano ristretti a quei fenomeni i quali siano, per dimostrazione, effetti delle stesse cause».²⁵

Poiché Boas non crede che fenomeni simili possano essere sempre dovuti alle stesse cause, rimane ancora in dubbio quale sia il metodo per scoprire i processi mediante i quali certi livelli di cultura si sono sviluppati. Per inciso va detto che Boas, quanto Schmidt, si trova nella condizione di doversi difendere da un'accusa che ha, per così dire, identica radice nella critica all'evoluzionismo. Mentre Schmidt fu accusato di essere evoluzionista pur adottando un metodo costruito appositamente per opporvisi,²⁶ Boas fu tacciato di antievoluzionismo, di rifiuto totale anche di semplici trasformazioni di forme e, dunque, di antiscientismo dipendente dall'approccio morfologico o particolaristico.

Ciò che Boas in realtà temeva era la generalizzazione prematura e fu proprio questo timore la causa delle sue pecche poiché dal punto di vista metodologico esso non gli consentì di assumere una precisa posizione:

«Se vogliamo compiere dei progressi sulla linea che ci siamo prefissati, dobbiamo insistere sui metodi critici, basati non su delle generalità ma su ogni caso individuale. In molti casi la decisione finale sarà a favore di una origine indipendente: in altri a favore della diffusione».²⁷

Così egli difendeva il suo principale interesse, il raggiungimento di un dato grado di conoscenza scientifica, e così, pur concordando con la scuola storico-culturale di Vienna sul fatto

²⁵ BOAS, *I limiti del metodo...*, p. 131.

²⁶ Fu R. LOWIE, *Queries*, in «American Anthropologist», 35 (1933), pp. 288-296, a muovergli questa accusa a proposito della sua sequenza del diritto materno e W. SCHMIDT, *The Position of Women with Regard to Property in Primitive Society*, in «American Anthropologist», 37 (1935), pp. 244-256, si difese sostenendo che le sequenze erano «logiche» e «naturali». Va inoltre rilevato che un attacco identico a quello mosso a Boas fu pure rivolto a Schmidt che lo discute a p. 134 del suo *Manuale di metodologia etnologica*.

²⁷ BOAS, *Race, Language and Culture*, p. 435.

che la diffusione fosse più comune che l'invenzione indipendente, continuava a sostenere l'inaccettabilità di una spiegazione simile là dove mancassero connessioni geografiche:

«È meglio essere cauti fino all'esagerazione prima di ammettere la trasmissione come la causa di analogie quando c'è una sporadica comparsa di fenomeni simili, piuttosto che operare con il concetto di anelli mancanti di una catena di rapporti culturali».²⁸

La cautela dietro la quale Boas si trincerava e la non assunzione di una posizione ben definita è stata spesso interpretata come eclettismo e, in quanto tale, è stata ritenuta dannosa per due differenti ordini di ragioni: in primo luogo, perché generatrice di confusione e foriera di critiche riguardo alla fondatezza scientifica dell'antropologia; in secondo luogo, perché prossima all'approccio induttivo e dunque contraddittoria rispetto all'impostazione storica. Entrambi i pericoli derivanti da un rifiuto totale della ricerca di regolarità furono invece ben presenti a Schmidt al quale non sfuggì dunque che, pur partendo dal dato storico, era necessario tendere alla certezza. Schmidt si adoperò così più volte a fissare l'obiettivo ultimo dell'etnologia nella penetrazione profonda del processo causale e nella fissazione delle regolarità, giammai per processo induttivo e che consentano solo deduzioni verosimili.

Quando Boas affermò:

«Può sembrare all'osservatore lontano che gli studiosi americani si stiano occupando di una massa di ricerche dettagliate, senza preoccuparsi molto della soluzione dei problemi fondamentali di una storia filosofica della civiltà umana»,²⁹

bene valutò l'impressione esterna che il suo gruppo destava. Le critiche, tuttavia, non gli furono mosse su un piano polemico né perché non sperava di poter «risolvere un complicato problema storico con una formula», né perché non condivideva la posizione della Scuola di Vienna, ma perché Schmidt non poteva accettare che il problema della causalità nella cultura fosse affrontato in modo eclettico; così accusò Boas di non

²⁸ *Ibidem*, p. 305.

²⁹ *Ibidem*, p. 283.

aver costruito un metodo.³⁰ E questo nonostante Schmidt fosse consapevole delle connessioni e dei raccordi che le due scuole avrebbero potuto trovare; non potrebbe infatti spiegarsi altrimenti la sua costante attenzione a ciò che i boasiani andavano elaborando e l'altrettanto solerte prontezza con cui rispondeva alle obiezioni mosse al proprio lavoro.

Uno degli elementi che solleccitarono Schmidt in tal senso fu probabilmente la constatazione dell'atteggiamento analogo al proprio che Boas aveva mostrato nei confronti della comprensione delle culture di livello etnologico. Schmidt a più riprese, sia criticando l'evoluzionismo, sia fissando il fine dell'etnologia, sia esponendone la metodica, aveva ribadito la necessità di derivare ogni fenomeno soltanto dalle idee del gruppo culturale cui appartiene. In altri termini, aveva stabilito che per giungere a qualsiasi risultato era determinante la conoscenza della visione del mondo e della vita della popolazione cui l'elemento culturale si riferiva:

«Deve essere preso in considerazione l'intimo atteggiamento dell'anima, del pensiero, del sentimento, della volontà, dei moti dell'anima sia incoscienti che coscienti. Tutto questo insieme costituisce l'anima di una cultura».³¹

La posizione di Boas è, appunto, in tutto simile poiché il suo ultimo desiderio è la comprensione della vita mentale di un popolo rispecchiata dalla sua cultura. Per lui è necessario rimanere rigorosamente fedeli a ciò che gli indigeni pensano e, dunque, vedere le cose così come loro le vedono:

«Se ci proponiamo seriamente di comprendere i pensieri di un popolo, l'intera analisi dell'esperienza deve fondarsi sui concetti di questo popolo, non sui nostri».³²

L'opzione dei due studiosi è chiara: entrambi collocano le proprie ricerche nell'ambito delle *Geistwissenschaften* e l'insi-

³⁰ La critica di W. SCHMIDT, *Die kulturhistorische Methode und die nordamerikanischen Ethnologie*, in «Anthropos», 14-15 (1919-1920), è ripresa anche nel primo capitolo del *Manuale di metodologia etnologica*.

³¹ SCHMIDT, *Manuale di metodologia etnologica*, p. 236.

³² F. BOAS, *Recent anthropology*, in «Science», 98, p. 314.

stenza di Boas sulla comprensione dell'esperienza vissuta è analoga a quella di Schmidt:

«La grande conoscenza pratica dello spirito umano [e la] comprensione della natura umana in tutti i suoi moti più delicati rendono possibile... un'astrazione dai legami del proprio ambiente spirituale..., ma ancora più da tutto il proprio ambiente culturale e del proprio popolo».³³

Dall'accostamento alla psicologia, centrale nelle tesi schmidtiane basate sull'assunto che l'essenza della cultura sia di natura spirituale, procede anche un ulteriore elemento di connessione tra il suo pensiero e quello di Boas. Si tratta questa volta del modo d'intendere la libertà umana, in parte controllata e regolata da un complesso sistema di relazioni, e in parte capace di inventare. Le due linee secondo le quali una simile interpretazione è portata avanti da entrambi gli autori, sono praticamente omologhe; per Schmidt è quella della creatività dell'individuo nel mutamento culturale, e per Boas quella della variabilità e non conformità degli individui rispetto ai modelli culturali. Schmidt afferma:

«Si dovrebbe soprattutto attribuire grande importanza agli individui che emergono nel proprio ambiente in virtù di talenti eccezionali sia per capacità artistiche, di mestiere o militari, sia per la posizione che occupano nell'ordine sociale, intellettuale, morale e religioso; la loro totale formazione, ossia ciò che hanno ricevuto dall'ambiente circostante e l'influenza che essi esercitano sullo stesso, dovrebbe essere oggetto di uno studio particolare». (Ma aggiunge:) «Questa esigenza sussiste anche per l'influenza, seppure meno eclatante, tuttavia incessante, che gli individui meno dotati contribuiscono a esercitare nel lungo periodo».³⁴

Il peso dello studio dell'individuo e dei rapporti che intrattiene con qualsiasi elemento della propria cultura diviene quindi centrale nell'interpretazione di Schmidt e, poiché lo è anche per Boas, dovrebbe egualmente ripercuotersi in maniera sensibile nelle definizioni che l'uno e l'altro autore danno del termine che teoricamente comprende soggetti, fatti e relazioni. È ciò

³³ SCHMIDT, *Manuale di metodologia etnologica*, pp. 243-244.

³⁴ W. SCHMIDT, *Die Moderne Ethnologie*, in «Anthropos», 1 (1906), pp. 618-619 e 626-627.

che puntualmente accade nella concezione schmidtiana della cultura:

«La cultura, nella sua più profonda essenza, consiste nell'intimo modellamento dello spirito umano, nel modellamento esterno del corpo e della natura, nella misura in cui esso (modellamento) è orientato dallo spirito. Con ciò la cultura, come tutto quello che è spirituale, è qualche cosa di immanente, di completamente interiore, e, come tale, è qualche cosa di inaccessibile alla diretta osservazione».³⁵

Altrettanto onnicomprensiva, altrettanto ispirata da una valutazione dei processi causali della evoluzione culturale e altrettanto contraria, in ultima analisi, a qualsiasi connessione con elementi razziali (questione che per entrambi gli scienziati rappresentò motivo di concorde opposizione) è la definizione che fornisce Boas:

«La cultura abbraccia tutte le manifestazioni delle abitudini sociali di una comunità, le relazioni dell'individuo, in quanto colpito dalle abitudini del gruppo nel quale vive, e i prodotti delle attività umane in quanto determinate da queste abitudini».³⁶

³⁵ SCHMIDT, *Manuale di metodologia etnologica*, p. 133.

³⁶ F. BOAS, *Anthropology*, in *Encyclopaedia of the Social Sciences*, Macmillan, New York 1930, vol. II, p. 82.

IX

I CONCETTI DI RAZZA E NAZIONE E L'EQUILIBRIO SOCIALE INSTABILE

MINO GARZIA

Può sembrare anacronistico — in epoca contraddistinta dalla teilhardiana convergenza noosferica — dibattere ancora intorno ai concetti di razza e nazione, dopo che — oltre tutto — sono state scritte biblioteche intere e drammi e tragedie sono stati consumati. Ma se l'occasione ci è data dall'anniversario della morte di W. Schmidt e particolarmente dalla riflessione sulla sua opera del 1938, *Razza e nazione*, nondimeno i due temi sembrano attualissimi se appena ci soffermiamo sulle vicende quotidiane della vita associata sulla terra così come ci vengono proposte dalle varie agenzie di informazione. Vediamo allora che problemi razziali e nazionalismi — talora evidenti e talora camuffati — occupano buona parte delle cronache quotidiane. Noi qui non peroreremo per l'ennesima volta la causa della «pace tra gli uomini», del «rispetto del diverso», dell'«amore del prossimo» ecc., per il semplice motivo che ci sembrano talmente assiomatici da non dover in questa circostanza parlarne ancora. Naturalmente auspichiamo che gli educatori, soprattutto quelli a contatto con bambini e ragazzi, ne facciano tema costante del loro insegnamento in quell'età delicata della vita di ognuno di noi. Piuttosto, ci sembra interessante qui richiamare l'attenzione su ciò che si nasconde dietro i concetti di razza e nazione e la loro degenerazione in razzismi e nazionalismi, utilizzando l'analisi sociologica classica.

La nostra ipotesi sociologica è la seguente: razza e nazione sono due polarità — una che affonda le radici nel biologico e l'altra che affonda le radici nel sociale — esprimenti la stessa esigenza psicosociale di identificazione e di appartenenza al gruppo, necessaria all'equilibrio sia dell'individuo che del grup-

po stesso. Il riconoscersi «biologicamente diversi» (razza) e «socialmente diversi» (nazione) è un'operazione psicosociale tanto importante, quanto naturale in ogni gruppo umano e in ogni individuo di quel gruppo. Detto in altri termini, la dialettica io-altro e noi-altri determina la nostra integrazione e stabilità nel gruppo — a partire probabilmente dalla vita intrauterina fino alla morte —, la cui peculiarità è che deve incessantemente essere prodotta e riconfermata; cioè non si dà una volta per tutte, ma deve bensì essere continuamente replicata nelle micro-rappresentazioni quotidiane e nelle macrorappresentazioni rituali. L'individuo e il gruppo hanno bisogno di distinguersi per riconoscersi o viceversa hanno bisogno di riconoscersi e quindi si distinguono: i due concetti di razza e nazione sono il moderno prodotto di questa operazione psicosociale.¹

Da un tale punto di vista allora, termine e concetto di razza sono concepiti come strumenti atti a marcare differenze, orientamenti e attitudini di gruppi che si percepiscono tra loro diversi — come una comunità, una élite, una società e perfino una civiltà o cultura — arrivando a enucleare elementi creduti del tutto originali e peculiari, costituenti appunto una razza. Non diversa è l'operazione psicosociale di identificazione nazionale. Frutto del processo di deperimento del potere universale della Chiesa, come suggerisce Schmidt (per ciò che riguarda la civiltà occidentale), e delle elaborazioni del moderno diritto naturale, lo stato che nasce da tale crisi si fa man mano nazione, quando la comunità, che esso organizza in un determinato spazio territoriale, economico e sociale, prende coscienza della propria identità storica, culturale e linguistica, con proprie frontiere ben definite o da definire tramite un risorgimento nazionale. La nazione nasce, dunque, quando su di essa si trasferisce la sovranità che era stata dei re o dei suoi preposti

¹ «Ma il peccato originale dell'antropologia consiste nella confusione fra il concetto puramente biologico di razza (dato e non concesso, d'altronde, che, anche su questo terreno circoscritto, tale concetto possa ambire all'oggettività, cosa che la genetica moderna contesta) e le produzioni sociologiche e psicologiche delle culture umane. È bastato a Gobineau averlo commesso per trovarsi rinchiuso in un cerchio infernale che conduce da un errore intellettuale che non esclude la buona fede, alla involontaria legittimazione di tutti i tentativi di discriminazione e di sfruttamento»: C. LÉVI-STRAUSS, *Razza, storia e altri studi di antropologia*, Einaudi, Torino 1967, p. 100.

— ora desacralizzata —, ponendo un fondamento umano e non più mitico-religioso alla società e al diritto.

Da questo punto di vista allora i concetti di razza e nazione e i loro derivati reali ed emozionali, ideologici e storici, continuamente convergono e divergono a seconda del livello di conferma e disconferma proveniente dalla dialettica storico-sociale. Infatti, il criterio generale sembra essere stato — in ogni gruppo umano — quello di rilevare le proprie specificità ora culturali (cioè quell'insieme di risultati raggiunti nei campi dello scibile e nella storia), ora bio-antropologiche (facendo riferimento nel riconoscere la propria individualità biologica a elementi quali la mutazione e selezione, i geni, il sangue, il quoziente di intelligenza, le differenze somatiche, fino a considerare l'ambiente e l'adattamento nella spiegazione dell'origine della differenziazione razziale).² Lo stesso dicasi per l'ideologia nazionale, nell'ottica della quale i diritti della nazione trascendono quelli degli individui, gruppi, caste, classi, ceti che la compongono e che in essa devono realizzare la propria identificazione e appartenenza. In egual modo con il senso di legittimazione di razza si realizza nel versante biologico l'ideologia razziale.

Come la nazione si fa unità regolatrice delle istituzioni dello stato, garante della giustizia in ogni conflitto interno, così la razza si fa elemento di unità e di forza nella delimitazione dei propri spazi vitali nei confronti degli altri. Non senza pericolo (lo abbiamo visto) allorquando, debordando da ambiti di senso e di significato sociologicamente legittimati, si arriva a produrre demagogia, discriminazione, repressione e intolleranza, peraltro anch'essi sociologicamente spiegabili. Ma questo è un altro discorso. Medesimo è il percorso della storia dell'idea di nazione: all'inizio legittima elaborazione di una propria cultura, diviene un mito e un simbolo del passato, la cui ritualità, rinnovantesi, produce valori profetici e messianici i quali, allorché debordano dai legittimi livelli sociologici ed esaltano eroi delle passate generazioni e il mito della propria

² Il concetto di razza da un punto di vista biologico è valido: indica un gruppo unito da un'eredità comune, una sottospecie o ceppo genetico. Da un punto di vista socio-culturale invece è un concetto non valido. Si veda A.L. KRÖBER, *Antropologia*, Feltrinelli, Milano 1983, p. 118.

individualità, arrivano ad esaltare la morte e infine la guerra in quanto regolatrice delle «naturali e storiche» gerarchie tra popoli e nazioni.

È evidente, da quanto abbiamo detto fino ad ora, come i sociologi abbiano abbandonato i vecchi studi di antropologia razziale nelle mani di biologi e antropologi fisici con sommo beneficio della ricerca: frutto di un'utile divisione del lavoro fra discipline diverse che, per misurare le une oggetti biologici e analizzare le altre azioni dotate di senso e significanti, operano un reciproco controllo a fini conoscitivi e di approfondimento delle relazioni tra genotipo e fenotipo, cioè delle relazioni tra le componenti ereditarie e quelle acquisite del comportamento umano.

Già nel 1938 W. Schmidt sottolineava a modo suo una tale esigenza allorché scriveva:

«Se dapprima... l'etnologia storico-culturale sembrò non stimar a sufficienza i necessari studi della psicologia sulle culture materiali come gli arnesi, armi e abitazioni etc., oggi la situazione comincia a mutare completamente; essa dovrà giovare di tutti gli aiuti che le possano provenire da un'appropriata etnopsicologia appunto per raggiungere meglio il compito sostanziale dell'etnologia stessa: cioè la comprensione delle intime ragioni e dei fini dell'evoluzione culturale dell'uomo. In altre parole, e per esprimere con chiarezza assoluta l'argomento che più ci preme qui, l'etnologia moderna, contenta di aver imposto una netta divisione dell'antropologia fisica, afferma però con tanta maggior insistenza che l'indagine di tutto quel che riguarda la potenza e l'efficacia dello spirito nell'evoluzione culturale spetta in tutta la sua estensione e profondità unicamente all'etnologia, quando sia aiutata da un'appropriata etnopsicologia — e che soltanto coi suoi mezzi e coi suoi metodi si possono raggiungere risultati scientificamente sicuri» (*Razza e nazione*, pp. 30-31).

Sostituendo alle parole spirito ed etnopsicologia gli attuali concetti di sociale o culturale e psicosociale o psicoculturale, ecco che i rilievi di Schmidt hanno pieno valore nel nostro tempo. Le *Geisteswissenschaften* — secondo l'espressione tedesca di quei tempi —, cioè la scienza sociale e la sociologia attuali, ci permettono di travalicare — dopo averne tenuto il debito conto — il puro dato bio-razziale, per andare a scoprire i significati delle azioni umane. Per dirla con Schmidt:

«Le predisposizioni somatiche giungono a realizzarsi sotto l'influenza dell'ambiente non solo fisico ma anche culturale; ...anzi, l'in-

fluenza peristatica è particolarmente intensa nella parte psichica delle predisposizioni ereditarie. Ma oltre all'ambiente, si presenta in questo caso anche un altro fattore che manca completamente al corpo, alla materia come tale, e cioè il libero arbitrio: poiché, come la sostanza spirituale dell'anima ha la possibilità di dirigere le sue capacità di conoscenza su se stessa, così può anche farsi oggetto della sua volontà e attraverso questa volontà assumere una particolare fisionomia. Questi cinque fattori attivi, il complesso ereditario somatico, la predisposizione psichica, l'ambiente fisico e culturale e infine la libera volontà dell'anima, possono formare una molteplicità di combinazioni, così ricca da non potersi in nessun modo inquadrare in uno schema» (*ibidem*, p. 64).³

L'ambiente fisico e culturale e la libera volontà dell'anima, secondo le espressioni di Schmidt, sono i precipui oggetti di indagine della sociologia, essendo nello stesso tempo prodotti e produttori di azioni dotate di senso e perciò anche significative.

In sintesi la posizione di W. Schmidt sul concetto di razza ci pare essere la seguente: la razza inerisce ad una popolazione o sub-popolazione composta di individui aventi per lo più tratti somatici comuni, trasmessi ereditariamente da una generazione all'altra e superficialmente diversi dagli analoghi tratti di altre popolazioni o sub-popolazioni della stessa o di altre società. Non mancano nell'analisi di Schmidt considerazioni sulle implicazioni ideologiche e politiche del concetto di razza nel suo tempo e precedentemente, ciò che ne fa una acuta analisi sociologica ancora del tutto attuale:

«Si può affermare con piena tranquillità che non conosciamo sinora nessun ostacolo radicato così profondamente in una razza da impedirle di assumere una delle diverse funzioni culturali...; bisogna ricordare nella maniera più assoluta ancora una volta che in nessuna parte del mondo la cultura superiore e il grande stato si è realizzato per opera di un'unica razza» (*ibidem*, p. 120).

³ «Non bisogna dimenticare che Gobineau, storicamente considerato il padre delle teorie razziste, non intendeva comunque l'ineguaglianza delle razze umane in senso quantitativo, ma qualitativo: per lui, le grandi razze primitive che formavano l'umanità ai suoi inizi — la bianca, la gialla, la nera — non erano tanto ineguali per valore assoluto, quanto diverse nelle loro particolari attitudini. La tara della degenerazione si collegava per lui al fenomeno del meticcio più che non alla posizione di ogni razza in una scala di valori comune a tutte; essa dunque era destinata a colpire l'umanità intera, condannata, senza distinzione di razza, a un meticcio sempre più spinto». Si veda LÉVI-STRAUSS, *Razza...*, p. 99.

Ma se la razza possiede in sé qualità spirituali — sembra ammettere contro voglia Schmidt —, si tratta pur sempre «della misura in cui queste possono avere una sede nel corpo, cioè nel cervello, nei nervi, nei tendini etc.» (*ibidem*, p. 125); la nazione, invece, è una entità più estesa, più vasta, il che significa «la compartecipazione a tutta una cultura, non solo a quella materiale ma anche a quella spirituale. L'essenza della cultura è nello spirito, e l'elemento materiale appartiene alla cultura soltanto in quanto viene afferrato e figurato dallo spirito» (*ibidem*, p. 126). È qui che il grande pensiero scientifico di Schmidt si dispiega in tutta la sua portata nella giusta direzione della triadica concezione sorokiniana di *society, culture and personality* e suona a conferma della nostra ipotesi iniziale. Dice Schmidt:

«Pertanto, se nel capitolo precedente avremo imparato a conoscere il divenire e lo sviluppo della cultura, ci apparirà chiaramente che questo processo formativo deve esistere anche per la nazione, e non solo in senso relativo per una sola nazione, ma in senso assoluto per tutta l'umanità... Per comprendere ciò, dobbiamo porci una domanda essenziale per la comprensione del concetto di nazione: esiste una vita latente, inconscia della nazione, oppure la coscienza di una certa comunanza è necessaria per formare una nazione? In che consiste dunque il divenire di un popolo: nel fatto che lentamente i singoli elementi si vanno formando e unendo insieme o che gli elementi già esistenti hanno sempre più coscienza di sé? Vedremo presto che la seconda ipotesi è quella giusta. Da ciò credo di poter dedurre che, se la formazione di una nazione dipende da una coscienza sempre più forte della comunità, questa non potrà far a meno di quella e ne sarà dunque un elemento essenziale» (*ibidem*, p. 126).

Potremmo terminare qui, tanto è chiaro il pensiero del nostro autore, oltre che euristicamente prezioso; ma seguiamo ancora per poco le sue analitiche considerazioni.

Sinteticamente, Schmidt riserva il termine di nazione a una popolazione che per varie generazioni abbia sperimentato un territorio comune, una cultura, una lingua, una vita economica e le relative vicende storiche a un punto tale che ogni individuo ha avuto modo di formarsi un elevato senso di appartenenza, una coscienza e un forte attaccamento affettivo:

«Se vogliamo ora determinare con la massima cura quali siano gli elementi costitutivi per cui può formarsi una nazione, dobbiamo ricordare subito due elementi di natura piuttosto formale, che han-

no però un'importanza capitale e un posto predominante di fronte agli altri, a cui spetta a loro confronto una influenza limitata e occasionale. Questi due elementi sembrano apparentemente opposti; in realtà, il secondo è il necessario complemento del primo. Il quale è rappresentato dalla possibilità di popolare un territorio molto vasto e di contenere un notevole insieme di masse umane; il secondo è la coscienza di un vincolo di reciproca appartenenza tra una pluralità di persone comprese in questo ampio territorio... Va notato però che una vasta zona in cui una folla di uomini vive in comune non basta a tener insieme questa moltitudine umana e tanto meno quanto più è vasta, e perciò naturalmente più molteplici e più adatta a produrre diversità tra gli uomini. Ma quali sono questi elementi unificanti?» (*ibidem*, pp. 139-140).

Lo abbiamo già detto. Schmidt indica l'unità della razza, ma guardandosi bene dal giungere al punto di avvilire, danneggiare o disprezzare «altre famiglie etniche» (*ibidem*, p. 141) che possono vivere sul medesimo territorio. Si noti l'uso del termine «etnico» in luogo di «razza», uso che A. Montagu proporrà di generalizzare dopo gli orrori nazisti prima e durante la seconda guerra mondiale. Di grande importanza per la coscienza della comune appartenenza a una nazione è l'unità della lingua e anche qui, avverte Schmidt, l'importanza non deve essere sopravvalutata «tenendo conto dei confini oscillanti tra lingua e dialetto e del fatto che nel vasto territorio di una vera nazione possono trovarsi necessariamente in gran numero i dialetti e anche una certa quantità di lingue straniere» (*ibidem*, p. 141). Ma il fondamento più saldo per il senso di appartenenza a una stessa nazione è dato dalla comunità della cultura e di un destino storico profondo; una nozione, quest'ultima, a dir poco oscura, che non siamo riusciti a decifrare nelle pagine, del resto limpide, di Schmidt. Sembra che possa coincidere con

«potenti intime forze positive per l'unione dei popoli tedeschi» (Schmidt applica ampiamente le sue teorie, com'è ovvio, alla storia tedesca) «suscitate per merito soprattutto del cristianesimo cattolico, che Bonifacio, un germano meridionale anche lui, un anglosassone, e quindi particolarmente vicino ai bassotedeschi, predicò non soltanto a un gruppo di tribù tedesche ma a tutte, basso-, alto- e medio-tedesche. Egli trasmise loro non solo le intime forze dell'unità della fede, della morale e del culto, ma anche l'organizzazione esteriore che li accoglieva tutti in vescovati e arcivescovati. Così la nazione tedesca venne creata e unita dalla religione cristiana prima che dalla politica. Così anche convenne, e fu soltanto la conclusione logica degli avvenimenti creatisi, che Bonifacio e la sua cerchia,

dopo aver tenuto a battesimo quella creatura, le dessero anche per primi un nome, un nome tedesco, appunto la parola "tedesco" (deutsch, diutisk) che, ricavato da *diota*, *popolo*, non significa altro che *nazionale*... Senza questa precedente unione religiosa ed ecclesiastica e senza le forze spirituali che continuarono a nascere, non sarebbe certamente riuscito al grande principe franco Carlo di compiere l'unione politica delle razze tedesche, rafforzando così ancor più la nazione tedesca nella sua unità» (*ibidem*, pp. 175-176).⁴

Dall'opera di W. Schmidt possiamo inferire — e la sociologia contemporanea lo ha dimostrato — che i processi inerenti all'idea e al sentimento di nazione, cioè quello che il nostro autore chiama senso di appartenenza, sono potenti fattori di integrazione sociale di solidarietà, necessarie — come dicevamo all'inizio — all'equilibrio sia dell'individuo che del gruppo. Ma la sociologia tiene anche conto delle caratteristiche che delimitano una data entità nazionale rispetto ai gruppi regionali o plurinazionali, indagando quei processi socioculturali che portano una nazione a darsi forma di *koinonia politiché* ed eventualmente di stato, con i conflitti che inevitabilmente porta con sé la formazione di una coscienza nazionale. Da ultimo l'indagine sociologica non esclude quei conflitti — che l'opera di Schmidt non ha contemplato — tra la nazione, come fattore di integrazione e solidarietà, e altri fattori, essi pure integrativi, come ad esempio l'appartenenza di classe, che ha contraddistinto gran parte della storia mondiale degli ultimi cento anni.

Avviandoci verso la conclusione, vogliamo ribadire che i concetti di razza e nazione, così come risultano dall'esposizione della media degli addetti ai lavori e dal «vissuto» della maggioranza delle popolazioni interessate, misurano in un certo qual modo l'equilibrio socioemozionale dell'uomo medio di quel gruppo so-

⁴ «Nel mondo occidentale, i tedeschi si sono particolarmente distinti nell'arte di creare miti. Lutero distrusse su larga scala e con successo l'elemento mitologico del cristianesimo; e da quel giorno fino all'avvento del partito nazista i tedeschi non hanno fatto che cercare una nuova mitologia da sostituire a quella perduta... Lutero non prevede che, eliminando le esperienze mistiche, poetiche, metafisiche e drammatiche, gettava egli stesso le premesse per un'epoca in cui gli uomini sarebbero stati felici di abbracciare una mitologia la cui barbarie lo avrebbe fatto inorridire. Non si può mai togliere all'uomo la coscienza di fare tutt'uno col mondo, con la natura, con gli altri esseri umani senza fornirgli altre, analoghe concezioni metafisiche, a meno che non si sia pronti a sopportare le spaventose conseguenze»: A. MONTAGU, *La razza. Analisi di un mito*, Einaudi, Torino 1966, p. 55.

ziale: equilibrio che può essere a volte stabile e a volte instabile, ma mai indifferente. Sono problemi questi che investono gli strati profondi della coscienza individuale e di gruppo, allorché vengono sollecitati da circostanze determinate che, per investire le dimensioni della personalità, della società e della cultura in un tutto inestricabilmente connesso, favoriscono risposte sinteticamente unilaterali a vari gradi di intensità a seconda della diversa integrazione e autocoscienza e «pericolo». È bene precisare però che tali situazioni, anche se vengono presentate tramite l'autorità scientifico-biologica per la razza o scientifico-politologica per la nazione, di scientifico e quindi di oggettivo hanno invero assai poco anche se non proprio niente: l'unica «oggettività» credibile in questi contesti è quella sociologica, nel senso che la realtà dei fatti contingenti, il vissuto delle popolazioni, il movimento reale dei gruppi sociali, l'integrazione o la disintegrazione, la disfatta o la vittoria, la sottomissione o l'autoannientamento, in definitiva la dialettica *io-altri, noi-altri, la nostra società-le altre società*, sono gli unici elementi certi e «oggettivi» con cui fare i conti in un dominio di reciprocità. Già, perché se tali pulsioni socioculturali sono per loro natura universali, *debbono* essere sottomesse per un loro adeguato controllo al dominio della *reciprocità*, che di tutte le oggettività è supremo giudice.

Dunque, in un mondo imbrigliato da razzismi e nazionalismi,⁵ non si esce da tali insensatezze e sciagure con proclami ideologici di tipo umanitaristico e per loro natura massificati e inconcludenti, salvo che per le anime belle produttrici di simili peana che mettono la coscienza a posto, ma riconoscendo con forza che non siamo uguali, nessuno di noi è uguale a un altro, che le nostre persone sono uniche e irripetibili, che la mia identità è tanto importante e unica quanto la tua, che il mio svolgimento e autorealizzazione trova limiti nel tuo, che il nostro incontro, esaltando diversità e differenze, sommerà pregi e non difetti. Del resto la storia delle civiltà (al di là delle ossessioni imperialistiche che pure ci sono state) non è stato un incontro di *diversità* legittimamente orgogliose?

⁵ Nei tempi antichi, all'interno di ogni società, gli uomini sono stati perseguitati, o sono stati fatti oggetto di discriminazione a causa di differenze di religione, di cultura, di politica o di classe, ma mai a causa di motivi biologici quali quelli impliciti nel concetto di differenze «razziali». L'interpretazione «razziale» è una scoperta «moderna». Si veda MONTAGU, *La razza. Analisi...*, p. 35.

X

L'OPERA DI WILHELM SCHMIDT NEGLI SCRITTI DI MIRCEA ELIADE

SILVANA JELlici

Mircea Eliade, il noto storico delle religioni recentemente scomparso, è stato un buon conoscitore dell'opera di W. Schmidt, opera su cui ha riflettuto e a cui ha attinto più volte. Ed è ovvio che una ricchezza così vasta di materiale etnografico, la più vasta monografia sull'origine di Dio, doveva essere una fonte imprescindibile di documentazione e un punto di riferimento autorevole per lo storico delle religioni così attento ai «fatti religiosi». Così, soprattutto nei primi volumi, dal *Trattato di storia delle religioni*, alla *Nostalgia delle origini*, alla *Nascita mistica*, l'opera di Schmidt è ripresa più volte. Eliade fa proprie alcune tesi di Schmidt, condividendo le sue spiegazioni e dimostrazioni, e riportando numerosi esempi. Tutto il materiale raccolto riguardante le tribù dell'Australia, della Nuova Guinea, dell'America del nord, della California centrale, dell'Arcipelago delle Andamane, degli indo-europei e dei pigmei, le pagine sui riti di iniziazione, le prove iniziatiche, le mitologie e i simboli contribuiscono, nella vasta ricerca intrapresa da Eliade, a confermare ipotesi e avvalorare le sue tesi.¹

¹ I luoghi in cui vengono riportati da ELIADE dati e informazioni tratti da Schmidt sono molti. Ad esempio, nel *Trattato di storia delle religioni* (i numeri delle pagine si riferiscono all'edizione italiana di Boringhieri, Torino 1981) egli utilizza e cita materiale contenuto in *Ursprung der Gottesidee* in diversi punti dell'esposizione: a sostegno delle tesi che «ciò che sta in alto equivale a ciò che è potente, e quindi saturo di sacralità» (p. 44); nel punto in cui sostiene che le divinità celesti sono state fin dall'inizio divinità supreme (pp. 45-48 e 52); a proposito della tesi che «il passaggio dalla trascendenza e dalla passività degli Esseri supremi celesti a forme religiose più dinamiche, fattive, facilmente accessi-

Eliade è vicino alla «Scuola etnografica storico-culturale» di Schmidt e dei suoi collaboratori e discepoli, tra cui possiamo ricordare Schebesta, Gusinde, Koppers, Vanoverbergh, e la più giovane generazione di Haekel, Heimendorf, Slawik e Jetmar.²

Anche per Eliade l'Essere supremo è il punto di partenza della sua riflessione. Pur non condividendo le tesi di Schmidt del monoteismo originario, Eliade concorda con Schmidt sulla quasi universalità della credenza in un Essere divino e celeste, creatore dell'universo e garante della fecondità della terra, onnipotente, che ha la sua dimora nei cieli e si manifesta con epifanie celesti: divinità celesti che sono state fin dall'inizio divinità supreme.

«Questi esseri sono dotati di prescienza e sapienza infinite..., hanno instaurato le leggi morali, spesso anche i rituali del clan, durante la loro breve dimora sulla terra; sovrintendono l'osservanza delle leggi, e fulminano con la folgore che le viola».³

Eliade riprende inoltre la tesi che se tali Esseri appartengono al patrimonio religioso dei primitivi, la loro scomparsa è un problema della storia o meglio la loro sostituzione con altre figure religiose è un problema di una storia di degenerazione. Eliade condivide con Schmidt l'idea della responsabilità delle vicende storiche nella degradazione, nell'oblio e nella morte di Dio.⁴

L'uomo primitivo, progredendo materialmente e culturalmente, passando all'agricoltura e alla pastorizia, perdette la sua fede in Dio e cominciò a credere a un gran numero di dèi

bili» è il senso di tutta la morfologia della sostituzione delle divinità celesti con altre forme religiose (p. 59); circa l'assenza del culto dei morti nel sud-est dell'Australia (uno dei più antichi strati etnografici) per contraddire l'idea di altri che sostengono che la credenza negli Esseri supremi celesti derivi da credenze anteriori, e in particolare dal culto dei morti (p. 62); per quanto riguarda le religioni «politeiste», nel tentativo di sostenere la tesi che «per multiple e diverse che siano le componenti di una creazione religiosa (forma divina, rito, mito, culto) la loro espressione tende a tornare continuamente all'archetipo» (pp. 66-67); nell'esposizione della «solarizzazione degli Esseri supremi» (diversi esempi); a proposito del mito del sole creatore dell'uomo e di relazioni immediate fra il dio solare e una certa categoria di persone (p. 138).

² M. ELIADE, *La nostalgia delle origini*, Morcelliana, Brescia 1972.

³ ELIADE, *Trattato...*, p. 42.

⁴ ELIADE, *La nostalgia...*, p. 62.

inferiori e fu coinvolto in credenze sempre più complicate.

Dalle pagine che Eliade dedica a Schmidt traspare la sua ammirazione per la profonda cultura e operosità dello studioso tedesco che egli considera uno dei più grandi linguisti ed etnologi del nostro secolo. Nella sintesi retrospettiva della storia delle religioni, che Eliade presenta nel volume *La nostalgia delle origini*, dedica alcune pagine a ripercorrere la storia del pensiero di Schmidt. Egli è così menzionato assieme a Freud, Jung e Durkheim tra coloro che segnarono una svolta significativa nella storia delle religioni.⁵

Eliade scrive infatti che nel 1912 apparivano contemporaneamente il primo volume dell'opera monumentale di W. Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, *Le forme elementari della vita religiosa* di E. Durkheim, *La religione primitiva in Sardegna* di R. Pettazzoni, *Wandlungen und Symbole der Libido* di C.G. Jung ed era in preparazione *Totem e Tabù* di S. Freud, che venne pubblicato nel 1913. Questi autori, da approcci diversi (sociologico, etnologico, psicologico e storico) e con metodi nuovi, reagivano positivamente o negativamente alle teorie dei predecessori, come ad esempio l'animismo di Taylor, il preanimismo di Marrett, l'originaria dimensione magica di Frazer. Ma mentre Durkheim, Freud e Jung adottarono e rielaborarono le ipotesi animistiche, Schmidt solo rifiutò di vedere in queste forme la fonte della religione o la più primitiva esperienza religiosa. Egli riteneva che la forma più arcaica della vita religiosa fosse la credenza in un Dio supremo.

Riprendendo le scoperte dello scozzese Andrew Lang sulla credenza di un Dio supremo tra le più antiche culture, Schmidt intraprese la sua vasta sistematizzazione avendo il merito di adottare un metodo storico che gli permise di distinguere e chiarire le stratificazioni storiche nelle culture primitive.

Reagendo contro gli accostamenti storici di Durkheim, Taylor e Frazer e della maggioranza degli antropologi, Schmidt comprese l'importanza dell'etnologia storica di Graebner, in particolare del concetto di *Kulturkreis* — ambito, ciclo culturale — e la introdusse su vasta scala.

⁵ *Ibidem*, p. 25s.

La stratificazione storica, sottolinea Eliade, permise a Schmidt di separare le tradizioni arcaiche e persino «primordiali» dai successivi sviluppi e influenze. Ciò gli consentì di dimostrare, ad esempio, come in Australia la credenza in un Dio supremo fosse presente negli strati più antichi mentre il totemismo caratterizzava solo le tribù culturalmente più giovani. Secondo l'etnologia storica le tribù del sud-est dell'Australia, i pigmei, alcune tribù nord-asiatiche e nord-americane e i fueghini sono considerati come i superstiti della più antica civiltà. Scrive Eliade:

«Schmidt pensò che partendo da questi "fossili viventi" fosse possibile ricostruire la religione primordiale. Secondo lui, la *Urreligion* consisteva nella credenza in un eterno creatore, onnisciente e benefico Dio supremo, che si supponeva visse in cielo. Egli concludeva che al principio esistesse dappertutto una specie di *Urmonotheismus*, ma che l'ulteriore sviluppo delle società umane avesse fatto degenerare e in molti casi estinto le credenze originali».⁶

Prosegue Eliade:

«Robert Lowie, Paul Radin e altri etnologi ammisero la fede nell'esistenza di Esseri supremi tra i popoli arcaici. Ciò che non poté essere accettato nella ricostruzione di Schmidt fu il suo approccio esclusivamente razionalistico. Egli asserisce che l'uomo primitivo scoprì l'idea di Dio attraverso la ricerca logica di una causa».⁷

Qui Eliade si stacca da Schmidt;⁸ considera infatti la religione come un fatto molto complesso, provocato dall'incontro dell'uomo con il sacro:

⁶ *Ibidem*, p. 38.

⁷ *Ibidem*, p. 38.

⁸ Cf. ELIADE, *Trattato...*, p. 63: nel ribadire che «la conoscenza, la comprensione globale del mondo, la scoperta dell'unità cosmica, la rivelazione delle cause ultime che sostengono l'esistenza, ecc. sono rese possibili grazie alla contemplazione del cielo, alla ierofania celeste e alle divinità uraniche supreme», Eliade sostiene che «sarebbe un grave errore vedere in questi atti e in queste riflessioni soltanto semplici preoccupazioni razionali (come fa, per esempio, Schmidt)». Ovviamente il famoso storico delle religioni ebbe un'informazione soltanto parziale degli sviluppi delle teorie di Schmidt in proposito, che sono analizzati in recenti e più approfonditi studi come quello di S. PAJAK, *Urreligion und Uroffenbarung bei P. Wilhelm Schmidt*, Steyler Verlag, St. Augustin 1978, in particolare i cc. VIII e IX, dove si mette in luce una perdita di importanza per Schmidt del pensiero causale in quanto non sufficiente alla spiegazione dell'origine della religione.

«Schmidt aveva la tendenza a credere che tutti gli elementi irrazionali rappresentassero una degenerazione della religione genuina e primordiale». ⁹

E se è vero che la credenza in dèi supremi sembra caratterizzare le più antiche culture, Eliade scopre in esse anche altri elementi religiosi, per cui conclude:

«È più prudente ammettere che la vita religiosa sia stata sin dall'inizio piuttosto complessa e che le idee "elevate" coesistessero con forme più basse di culto e di fede». ¹⁰

Eliade individua proprio nella rigida teoria di un primordiale monoteismo di Schmidt, lo scarso successo ottenuto dal validissimo studioso, che, essendo anche sacerdote cattolico, fu sospettato di intenzioni apologetiche.

Inoltre, secondo Eliade, Schmidt era un razionalista ad oltranza in quanto cercò di provare che l'idea di Dio era scaturita dal ragionamento. Tuttavia, mentre Schmidt pubblicava la sua monumentale opera, il mondo occidentale assistette all'irruzione di numerose filosofie e ideologie irrazionaliste. L'élan vital di Bergson, la scoperta dell'inconscio da parte di Freud, le ricerche di Lèvy-Bruhl su ciò che egli chiamava la mentalità prelogica e mistica, *Das Heilige* di R. Otto, così come le rivoluzioni artistiche del dadaismo e del surrealismo, segnarono alcuni importanti eventi nella storia dell'irrazionalismo moderno.

Quindi ben pochi etnologi e storici delle religioni avrebbero potuto accettare la spiegazione razionalistica di Schmidt circa la scoperta dell'idea di Dio ¹¹ tra i primitivi, soprattutto in un'epoca caratterizzata dalla prevalenza di correnti di pensiero orientate alla rivalutazione delle emozioni individuali e collettive.

⁹ ELIADE, *La nostalgia...*, p. 38.

¹⁰ *Ibidem*, p. 38.

¹¹ *Ibidem*, pp. 59-60.

XI

LA TRASFORMAZIONE CREATRICE

ANTONIO CAGGIANO

Per comprendere il valore dell'opera scientifica di Wilhelm Schmidt è necessario rifarsi ai precedenti dottrinari, che vennero sviluppati nell'ambito della posizione ideologica assunta dai precursori della scuola storico-culturale e, soprattutto, da Andrews Lang (n. a Selkirk, Scozia, il 31 marzo 1844; m. a Bunchory, Aberdeenshire, il 20 luglio 1912). Costui, pur non essendo uno specialista negli studi etnologici e sociologici, lasciò una traccia duratura negli studi di mitologia e scienza delle religioni. Egli distinse nettamente l'ambito del mito da quello della religione, spiegò l'irrazionale nel mito come un residuo della mentalità arcaica, e affermò che la religione, per sua natura o essenza, è un prodotto del pensiero razionale. L'idea dell'Essere supremo (High God), secondo Lang, non è un prodotto del pensiero mitico, ma è «the rational factor», poiché procede dallo «spettacolo delle cose», che suggerisce l'esistenza di un «fattore delle cose». In tal modo segnalò la nozione originale del pensiero religioso presso i popoli cosiddetti «primitivi» e, quindi, la nozione non mitica, e tantomeno animistica, d'un Essere supremo, e si oppose alle teorie prevalenti della scuola antropologica.

La stessa posizione ideologica venne assunta da Wilhelm Schmidt, secondo il quale il mito procederebbe dalla fantasia, mentre la religione, dalla ragione e dal principio di causalità.

Questa posizione ideologica stimola la «sfida» all'intelligenza creatrice, poiché a nessuno può sfuggire che tutti coloro i quali dubitano dell'immortalità dell'anima si siano schierati a favore della teologia evoluzionistica, attestata da Pierre Teil-

hard de Chardin, e i credenti si siano separati: da una parte, i sostenitori della teologia evoluzionistica e, dall'altra, i sostenitori della teologia creazionistica. Ritengo che questo sia il problema fondamentale evidenziato da padre W. Schmidt alla nostra generazione, e che solo in questa prospettiva, oggi, abbia ancora senso riflettere sui metodi impiegati dai precursori della Scuola viennese, i quali dovettero affrontare il problema del parallelismo dei fatti culturali, e precisamente:

1. Il metodo della convergenza degli elementi culturali, nell'accezione attestata dall'etnologo tedesco Adolf Bastian (n. a Brema il 26 giugno 1826, m. a Port of Spain, nell'isola Trinidad — Antille — il 2 febbraio 1905), sulle cui tracce metodologiche si posero G. Gerland, R. Andree, F. von Luschan. Costoro tentavano di spiegare l'origine del parallelismo dei fatti culturali mediante l'analogia di oggetti e fenomeni prevalentemente di ordine ergologico, rinvenuti in aree geograficamente distanti e separate, e osservati presso popolazioni che, all'attualità, sono portatrici di culture altre e valorialmente diverse.

La tesi, esposta dal Bastian negli *Elementar-und Völkerge-danken*, è centrata sulla fondamentale unità dello spirito umano che, nelle medesime condizioni ambientali, viene a reagire nel medesimo modo di fronte ai fatti naturali e alle necessità di ordine ergologico, indipendentemente dai fattori sociocronotopici e, quindi, in luoghi diversi e in epoche diverse. In tal modo si veniva a spiegare l'impiego di strumenti da lavoro, forgiati in analoghe forme, in aree del tutto diverse e indipendenti l'una dalle altre.

A. Bastian, nell'opera fondamentale *Allgemeine Grundzüge der Ethnologie* del 1854, affermò la teoria di un «pensiero dei popoli», fondato su un «pensiero elementare», istintuale, comune all'intero genere umano, che, nelle mie ricerche, ho definito «pensiero prelogico affettivo-partecipativo».

2. Il metodo della migrazione degli elementi culturali fu sostenuto dal geografo tedesco Friedrich Ratzel (n. a Karlsruhe il 30 agosto 1844, m. ad Ammerland il 9 agosto 1904), fondatore dell'antropogeografia, il quale lanciò l'ipotesi secondo cui le concordanze fra gli elementi culturali non sarebbero dovute tanto a un'asserita uniformità di reazioni spirituali dell'uomo,

quanto a rapporti storici e geografici fra gruppi. Questi ultimi rapporti determinerebbero la diffusione di un elemento da un centro originario verso una pluralità di aree culturalmente diverse.

La teoria della migrazione veniva metodologicamente ancorata al criterio della qualità, in base al quale gli elementi culturali si riconoscono connessi fra loro storicamente all'origine, se le concordanze qualitative, fra di essi intercorrenti, sono molto marcate, ove non sia possibile spiegarle con lo scopo pratico per cui l'oggetto è impiegato o con la natura della materia di cui è composto. Il Ratzel formulò questa teoria dopo aver esaminato le forme dell'arco costruito dalle popolazioni dell'Africa occidentale, della Papuasias e della Melanesia.

Le considerazioni antropogeografiche riflettevano l'importanza di una «teoria dello spazio», poiché Ratzel reputava essere il territorio l'unico legame sociale tra gli uomini, e vedeva nella sua posizione, estensione e confini le cause determinanti dell'evoluzione sociale di ogni cultura.

La teoria del Ratzel ispirò la politica dell'imperialismo tedesco, poiché nell'opera *Politische Geographie* egli tese a giustificare un punto di vista biologico e un'interpretazione deterministica della realtà sociale che, drammaticamente, si manifestarono nelle due guerre mondiali del XX secolo.

3. Il metodo morfologico-culturale fu fondato da Leo Frobenius (n. a Berlino il 26 giugno 1873, m. a Biganzolo — Lago Maggiore — il 9 agosto 1938), etnologo e filosofo della cultura, discepolo di F. Ratzel. Egli ampliò il metodo di studio per risolvere il problema del parallelismo dei fatti culturali, integrando il criterio qualitativo con il criterio quantitativo, geografico, statistico-probabilistico, tendente a individuare, in tavole geografiche diffusionali, la frequenza e il numero delle concordanze degli elementi culturali, stabilendo il principio secondo cui gli elementi culturali tenderebbero a migrare non isolatamente, ma come componenti di un intero complesso di fenomeni, ossia di un ciclo di cultura.

La scuola derivata dal Frobenius abbandonò ben presto lo schema dei cicli, che divenne il tema centrale della Scuola viennese e costituì il Forschung-Institut für Kulturmorphologie, prima a Monaco e poi a Francoforte sul Meno.

Nell'opera di impostazione filosofica *Paideuma. Umriss*

einer Kultur- und Seelenlehre, Frobenius delineò la morfologia della cultura che si manifesterebbe gradualmente in una successione di forme. Questa successione venne evidenziata nella tripartizione tra forma intuitiva, idealistica e meccanicistica. Rifacendosi a Spengler, egli affermò che l'anima di una cultura penetra l'uomo, indirizzando l'azione e stabilendo i fini.

4. Il metodo dei cicli o strati culturali fu inaugurato da F. Graebner e B. Ankermann, i quali pubblicarono i risultati delle ricerche eseguite sul materiale del museo etnologico di Berlino, di cui erano assistenti, e indicarono, il primo, la classificazione dei cicli o strati culturali dell'Oceania, il secondo, quella dei cicli o strati culturali dell'Africa.

Nel 1911 venne pubblicato da F. Graebner il *Metodo della etnologia*, in cui erano indicati, in quattro punti, i criteri metodologici:

1. metodi di interpretazione:
diretto o di primo grado – rilevazioni eseguite su oggetti o elementi appartenenti allo stesso ciclo culturale;
indiretto o di secondo grado – rilevazioni eseguite su oggetti o elementi di complessi culturali territorialmente distanti;
2. criterio della forma o qualità (già adottato dal Ratzel e integrato col criterio della quantità del Frobenius) per stabilire il nesso storico di elementi e complessi culturali;
3. criteri concorrenti della continuità e del grado di affinità;
4. determinazione della coesistenza dei cicli culturali nello spazio e individuazione della loro successione nel tempo.

La metodologia proposta dal Graebner dette origine a molteplici schemi di cicli, più volte revisionati e modificati all'interno dello stesso indirizzo di pensiero, da cui scaturirono molte polemiche.

L'unificazione degli schemi fu tentata nel 1906 da W. Foy; ma il massimo sviluppo schematico fu opera di W. Schmidt, il quale distinse tre gradi di cultura, in cui i singoli cicli sono inseribili, integrandoli con le cosiddette culture terziarie.

Nessuno può disconoscere i grandi meriti acquisiti, nei primi anni del XX secolo, dalla Scuola viennese, nell'ambito degli studi etnologici, antropologici, sociologici e delle scienze religiose.

Nessuno può ignorare che il vero animatore di detta Scuola fu padre Wilhelm Schmidt, il quale intese riaffermare la

fondamentalità del «metodo storico», al fine di limitare l'importanza attribuita ad altri metodi di studio e, in particolare, al «metodo evoluzionistico», allora dominante nell'ambito delle scienze dell'uomo e dei gruppi umani (antropologia, psicologia e sociologia).

Nessuno può dimenticare che i sociologi dell'età sistematica della sociologia (Auguste Comte, Herbert Spencer, Karl Marx, per citare solo i massimi esponenti di quel periodo), contrariamente all'insegnamento dei precursori del sapere sociologico e, soprattutto, di Giambattista Vico, elusero la metodologia scientifica della ricerca, poiché la riflessione sulla forma della realtà sociale (genesì, natura o essenza, valori, universalità della conoscenza) precedeva la rilevazione dei dati, la elaborazione e l'analisi degli stessi, la costruzione e la verifica del modello, la elaborazione e il collaudo delle teorie.

Nessuno può sottovalutare l'importanza scientifica che venne ad assumere la scuola storico-culturale, per avere riproposto una netta inversione di tendenza nello studio delle origini delle manifestazioni culturali, poiché comprese che il metodo genealogico non avrebbe potuto raggiungere l'obiettività scientifica, in mancanza di rilevazioni dei dati, riguardanti l'insieme delle manifestazioni culturali, economiche, geografiche, storiche; pertanto, venne a proporre lo studio dell'organizzazione della realtà sociale, secondo ipotesi verificabili su osservazioni attuali, oppure deducibili, per il passato, da osservazioni attuali, consentendo l'applicazione del metodo scientifico anche nello studio dei fatti storici.

Nessuno può negare che la costruzione teorica dello Schmidt, per quanto confortata da un'imponente raccolta di dati scientificamente osservabili e verificabili e per quanto saldamente ancorata a notevoli intuizioni, pur esse verificabili nella storia dell'etnologia e delle scienze dell'uomo e dei gruppi umani, rappresenti una sfida, lanciata dallo Schmidt con metodo escatologico, allorquando avvertì l'esigenza apologetica di «addomesticare» il dato etnologico alla tesi del cosiddetto monoteismo primordiale.

Ma se non si può disconoscere..., ignorare..., dimenticare..., sottovalutare..., negare..., qual è il «quid novi» che si nasconde in questa dottrina?

È mio desiderio decifrare la «sfida» lanciata da Wilhelm Schmidt, il quale si propose di «correttamente impostare»,

piuttosto che risolvere, il problema più difficile della etnologia, essendo ben consapevole del bisogno di molti medii, come direbbe il Cusano, necessari per scoprire lo stadio originario della religione, quello iniziale e rilevante.

Per comprendere la prospettiva di fondo su cui lo Schmidt elaborò la tesi del monoteismo primordiale, propongo di rimeditare sulla *Scienza Nuova* del Vico, da cui trarre il quadro di riferimento di origine teologica, che rappresenta la storia come decadenza dalla condizione originaria di perfezione, nota per rivelazione divina, alle successive fasi di smarrimento della verità rivelata, da cui originerebbero le religioni storicamente rilevabili.

In questo quadro di riferimento mi preme soltanto osservare come il Vico, fin dalla prima metà del XVIII secolo, con acuta intuizione, propose una «nuova arte critica», cioè il metodo per lo studio delle azioni umane attraverso i diversi gradi di sviluppo delle culture, a principiare da quelle arcaiche, e considerò la condotta umana come il risultato complesso di azioni istintuali e di azioni razionali.

XII

SENSO DI UNA RIVALUTAZIONE

MARCO LUNGHİ

Se le scadenze anniversarie offrono spesso l'opportunità di rivolgere l'attenzione a personaggi e ad avvenimenti che per la loro importanza sono destinati a durare nel tempo, certamente il convegno dedicato a «Wilhelm Schmidt nel XXX anniversario della morte», organizzato dall'Istituto di scienze religiose, in collaborazione con il Dipartimento di teoria, storia e ricerca sociale dell'università di Trento, ha colmato una lacuna avvertita nel campo delle analoghe manifestazioni dell'etnologia italiana.

E in verità, al termine di una intensa giornata di studio, i partecipanti hanno potuto disporre degli elementi indispensabili per una valutazione complessiva dello studioso verbita, troppo spesso sottoposto a giudizi severi, ritenuti, per di più, passati in giudicato.

A Trento fortunatamente gli «Schmidtforscher» intervenuti hanno individuato, alla base della sua vera e propria esplosione creativa, una ricca problematica scientifica unita a una profonda formazione religiosa; per cui non è stato difficile al promotore Franco Demarchi, attraverso opportune e ben disposte tematiche, rendere possibile un'autentica opera di restauro. Ci si è quindi trovati di fronte a un discorso a duplice voce che ci ha costantemente avvertito della chiara visione cristiana dell'autore, emergente non al di sopra né al di sotto, ma a fianco della sua teoria storico-culturale.

I riferimenti bibliografici infatti hanno dato l'idea di un ricercatore che ha spaziato a tutto campo nel settore delle scienze umane e di un polemista che si è sempre misurato con le posizioni degli altri, offrendo loro nel contempo l'occasione

di spiegarsi e a noi la possibilità di sentire anche l'altra campagna. Ma accanto al metodo robusto e coerente, secondo Karl Müller, la sua opera è apparsa animata da viva partecipazione per gli obbiettivi spirituali che si proponeva, assumendo le forme di un magistero che non si è legato alle mode, ma alla sostanza classica di un umanesimo perenne. Per questo ci appare come un classico e si sa che i classici vanno letti sempre e rivisitati sotto la guida di specialisti ed esperti.

È così che la lettura critica di Vittorio Maconi, condotta su alcuni termini-chiave della teoria schmidtiana della cultura, trae vigore e autenticità dalla personale consuetudine accademica col maestro, proprio perché il segreto di queste conoscenze sta nel divenire tanto più possibili quanto più l'interlocutore si avvicina al focolare delle idee e degli affetti dell'autore.

Nella sintesi tracciata da Guglielmo Guariglia si è poi valutata l'importanza del balzo in avanti operato dall'etnologia dal momento in cui il p. Schmidt ha respinto la logica evoluzionistica, ritenuta superata e sospetta rispetto ai nuovi compiti derivanti dalle ricerche sul campo.

Per Hugo Huber chiedersi oggi se esiste un dopo-Schmidt significa constatare che la sua influenza è stata decisiva, tanto che, una volta ammessa, non si è potuto rimanere sulle posizioni precedenti, e i suggerimenti fondamentali del suo pensiero, una volta acquisiti, hanno comportato la scelta di nuove direzioni. Dunque un'eredità esiste e la strada ad essa può essere in buona parte ancora praticata a patto che si voglia rinunciare alle scorciatoie delle semplificazioni e degli schematismi o all'illusione di una verità che sia facile e ottenibile una volta per tutte. Non è di poca importanza che sia stato proprio il convegno a offrire spazi di critica e spunti per obiezioni non eludibili quando si penetra in profondità nel guazzabuglio del cuore umano o si compie un viaggio tra le asperità del suo pensiero o si è chiamati a ricordare i drammi della sua storia. In questa luce sono emerse pagine ancora poco conosciute della sua opera (forse perché scomode per molti) e altre ricche di spunti per una etnologia religiosa che i credenti dovrebbero apprezzare di più, superando complessi di inferiorità o forzature apologetiche.

Peraltro la sostanza degli interventi ha confermato la constatazione che il pensiero di W. Schmidt ha dimostrato ancora la sua bontà quando è servito da punto di riferimento per

ricercatori, missionari e cooperatori che appresero da lui le norme per risolvere l'incontro con i primitivi non in uno scontro, ma in uno scambio di valori.

Merito del convegno è stato infine l'aver messo a fuoco la figura morale e scientifica di p. W. Schmidt, pur senza sottrarla agli effetti di una critica chiaroscurale che ha individuato intorno a lui l'alternarsi di ombre e di luci, come in una fedele riproduzione in bianco e nero.

È vero infatti che oggi gli stessi studiosi di etnologia in seno alle nazioni emergenti considerano fragile la costruzione dei cicli culturali in quanto da essi si potrebbe ingiustamente dedurre la modesta capacità inventiva delle culture primitive, ricorrendo a cause esterne per spiegare alcune peculiari manifestazioni del genio autoctono. Ma è pur vera la constatazione, già da Schmidt anticipata, che le culture aperte ai contatti sono in generale sulla linea di un progresso accelerato, mentre i gruppi che volontariamente o meno si sottraggono agli scambi e ai confronti hanno sviluppo limitato o si rifugiano nelle zone più marginali e recondite dell'ecumene. D'altro canto, grazie a una incrementata ricerca sul campo, la scuola storico-culturale ha da tempo superato le posizioni rigide delle sue origini per dare più spazio allo studio dei dinamismi culturali.

Il decisivo passo avanti dell'etnologia rispetto al comparativismo formale e gerarchico dell'evoluzionismo, che non dava credito alla libera creatività dell'uomo, può essere considerato il primo passo verso quel concetto di etnologia come «scienza della contestazione», in aperto conflitto con le egemonie e gli etnocentrismi che le più recenti ricerche hanno individuato anche all'interno delle società ad alto sviluppo tecnologico.

APPENDICE

XIII

I PIÙ ANTICHI CICLI CULTURALI IN ASIA *

WILHELM SCHMIDT

I. Introduzione

1. Cultura in generale

Per comprendere il titolo di questo saggio è bene fin dall'inizio chiarire due punti; di fatto, di «cicli culturali» (cultu-

* L'importante contributo di W. SCHMIDT, *The Oldest Culture-Circles in Asia*, viene ripreso dal «Journal of Oriental Studies of the Catholic University of Pekin», 1 (1935-36), pp. 1-16. La trad. italiana è di *Giuseppe Picone*. Lo studio di W. Schmidt è preceduto dalla seguente *Nota introduttiva* del Direttore della rivista:

Questo articolo è trattato da una conferenza tenuta dall'autore all'università di Göteborg, nel corso di una serie di lezioni presso alcune università dell'Europa del nord (Uppsala, Stockholm, Göteborg, Lund, Copenhagen). Il rettore dell'università di Göteborg, prof. Bernhard Karlgren, esprime il desiderio di veder pubblicato questo testo e noi siamo lieti di dare il via con esso alla nostra rivista.

L'autore è il fondatore di "Anthropos", una pubblicazione che, oltre alle ricerche linguistiche ed etnologiche, ha sempre rivolto particolare attenzione alla Cina e all'estremo oriente. Lo studio della cultura cinese non può prescindere dai dati etnologici, come abbiamo sottolineato nella nota editoriale, dato che è proprio in Cina, più che in ogni altra parte del mondo, che può essere osservata la continuità della cultura contemporanea con le sue antiche origini.

L'autore è anche un esponente di punta della scuola metodologica storico-culturale; ed è sempre più evidente che questo metodo sarà il metodo del futuro. Pubblichiamo perciò questo articolo certi che contribuirà non poco allo studio della cultura cinese».

Cinquant'anni dopo lo ripubblichiamo perché espone in forma concisa e schematica, ma chiara e ragionata, la teoria schmidtiana originale, quanto basta per capire il senso delle successive posizioni critiche, esposte nelle relazioni. Questo testo conserva ancora attualità per la sua ampiezza e organicità d'impostazione, anche se a quel

re-circles) entrambi i termini sembrano necessitare di una spiegazione. Secondo il nuovo metodo storico-culturale dell'etnologia, riferito in particolare a F. Ratzel, con cultura si intende la strutturazione di questioni intelligenti e propositive, nel pensiero; il formarsi di relazioni sociali; l'espressione del pensiero in parole e il portamento del corpo. Ognuna di queste è la realizzazione esteriore dell'animo interno [inward soul]. In questo senso infatti ogni arnese, ogni strumento per il lavoro o per la difesa, ogni mezzo di protezione — come un riparo o dei vestiti — è un elemento della cultura. Perciò le regole della vita familiare e della proprietà privata, i diritti umani e i prodotti letterari — non importa quanto semplici possano essere — devono venir considerati anche in uno stadio più avanzato come elementi della cultura. Se il termine «cultura» è interpretato in questo senso, allora non si possono trovare nel mondo popoli senza cultura, e la definizione «popoli naturali» non dovrà mai essere usata per indicare gente che vivrebbe in un puro stato di natura in assoluta assenza di cultura.

Si può fare un ulteriore passo avanti e affermare che la cultura di una tribù non consiste in pochi elementi culturali messi insieme a caso: elementi che, probabilmente, si possono trovare in altre tribù con combinazioni differenti ma altrettanto accidentali. La vera cultura, al contrario, è essenzialmente organica, deve cioè, in un modo o nell'altro, soddisfare ogni importante richiesta dell'uomo: economica, sociale, morale; intellettuale, emotiva e religiosa. Se una di queste richieste rimane insoddisfatta, allora quella tribù diventa, a lungo andare, incapace di continuare ad esistere. E, d'altro canto, quanto maggiore è la risposta ai bisogni, tanto più alto è il grado di vitalità. Si può dunque affermare che, nel senso di insieme organico, nessuna tribù degna di tale nome è senza cultura.

In un terzo stadio si può dire che non solo i differenti cicli culturali soddisfano le richieste umane di una tribù, ma anche i modi in cui queste vengono soddisfatte corrispondono a delle modalità molto simili. Questa unitarietà è dovuta all'ambiente

tempo erano ancora insufficienti gli strumenti di datazione dei reperti, di cui oggi invece disponiamo. La traduzione «ciclo culturale» è tratta da G. GUARIGLIA, *L'etnologia. Ambito, conquiste e sviluppi*, Brescia 1977.

naturale, alle condizioni economiche o alla struttura mentale generale o religiosa di una popolazione. È proprio attraverso l'espressione esteriore di tali influenze che l'unità diventa manifesta, e gli elementi culturali si dichiarano appartenenti a una singola cultura. Un tale stile non si riferisce mai solo a una piccola tribù, ma sempre a un gruppo di tribù o persino a un insieme di diversi gruppi tribali. Questa unità organica che ha manifestato la sua propria individualità, e che è un complesso autosufficiente, si chiama «ciclo culturale»; si basa su se stesso ed è un circolo chiuso, un'unità autosufficiente.

2. La cultura più antica

Se ora parliamo delle «più antiche» di queste culture, intendiamo «più antiche» in senso etnologico. Deve essere chiaro che non si vuolè determinare l'età attraverso le leggi interne dell'evoluzione, cioè secondo un maggior o minore grado di primitività della cultura. Considerazioni di questo genere sono solamente soggettive — semplici giudizi di valore — e non conclusioni sistematiche. Prima di tutto si deve perciò indagare sulla natura dei singoli elementi culturali e anche dell'intero ciclo culturale; e, solo dopo aver stabilito le loro relazioni storiche, si è in grado di determinare, attraverso le leggi e i processi del metodo storico-culturale, l'età di queste culture. Credo sia impossibile esporre queste leggi e questi processi in un articolo così breve, dato che appartengono all'insieme di un sistema costruito e ben organizzato; una breve spiegazione si può trovare nel mio libro, *The Origin and Growth of Religion*.¹

«Più antico» può essere inteso in senso relativo e assoluto. In senso relativo un ciclo culturale può essere il più antico in rapporto a un territorio, a un intero continente o a una parte di esso. In senso assoluto si intende il ciclo culturale più antico del mondo intero. Vedremo poi come, nel caso dei cicli culturali asiatici, si possa usare il termine in senso assoluto,

¹ Methuen and Co. Ltd., London 1931, pp. 219-250. In questo testo si trova una completa bibliografia sull'argomento.

dato che questi cicli culturali risulteranno i più antichi rispetto all'intera razza umana.

Le indagini della scuola storica hanno dimostrato che le culture di cui ci si occuperà sono di fatto le più antiche del mondo intero. Sono quelle che io chiamo «culture primitive» (Urkulturen), che Menghin chiama «culture antiche» (Altkulturen) e Kern «culture del bottino selvaggio» (Wildbeutekulturen). Sono rappresentate da popoli che, dal punto di vista economico, vivono allo stadio della raccolta, cioè si nutrono e si coprono con quello che la natura offre spontaneamente. A questo livello non si è ancora iniziato a supplire ai propri bisogni di sostentamento e protezione attraverso la coltivazione e l'allevamento. Sociologicamente si trova una estesa pratica della monogamia; totemismo e matriarcato sono assenti. Il credo religioso, influenzato dalla moralità, si rivolge a un grande unico Dio, ed è caratterizzato da devozione attiva. Il lavoro è diviso secondo i sessi e ciò comporta un'uguaglianza ben sviluppata tra moglie e marito. L'uomo fornisce la carne cacciando; la donna raccoglie i vegetali; entrambi partecipano alla pesca [...]. Questa cultura primitiva dipende essenzialmente dalla natura e, essendo legata al cambiamento delle condizioni naturali, è in grado di assumere forme diverse ma nello stesso tempo strutturalmente simili.

Oltre a ciò si presentano ulteriori sviluppi, in tempi differenti e indipendenti tra loro, che assumono la produzione di cibo, la incrementano e la rendono di conseguenza più sicura. È proprio in questo momento che appaiono le varie tendenze culturali e che le differenze essenziali creano un'importante base per il successivo sviluppo delle razze umane. Ho chiamato queste culture più sviluppate «culture primarie» [primary cultures]; Menghin le denomina invece «culture originarie» [stem-cultures], una definizione che posso anche accettare; mi sarebbe però impossibile condividere il termine «cultura inferiore» [low-culture] proposto da F. Kern in contrapposizione a «cultura superiore» [high-culture]. Dove l'attività di raccolta delle donne diventa coltivazione, inizia la «cultura della coltivazione alla zappa» (Hackbau-Kultur, horticulture). In questo caso la donna entra in possesso di una proprietà privata, e si creano così le condizioni per far crescere la sua posizione, il che porta al matriarcato. Quando l'attività venatoria dell'uomo si sviluppa in un allevamento razionale, nasce la cultura pasto-

rizia (Großhirtenkultur) del patriarcato. Dove invece l'uomo tenta di influenzare in modo irrazionale la riproduzione e l'utilizzo degli animali, si trova un ciclo culturale patriarcale totemico.

Si potrebbe chiedere anche come mai per l'uomo si hanno due linee di sviluppo culturale, una di carattere razionale e una irrazionale, mentre per la donna si riscontra un solo tipo di sviluppo. Una possibile risposta potrebbe essere che nel secondo caso, benché non ci sia stata una divisione dei modi di sviluppo, l'attività razionale della coltivazione è rimasta strettamente connessa col pensare e l'agire irrazionale, evidente nella pratica passiva della magia e degli aruspici e in quella attiva con l'uso del sangue e del suo potere vitale per rendere fertile il raccolto.

Infine, dopo questa lunga introduzione, arriviamo a trattare dell'Asia e del perché di questi cicli culturali. Le «culture primitive» (Urkulturen) e le «culture primarie» che sono state elencate finora, sono quelle che io considero come «le più antiche». Ed è appunto delle più antiche culture esistenti in Asia che desidero parlare.

Viene a rivelarsi così la grande importanza dell'Asia per tutti gli altri continenti: l'Asia è infatti la «madre dell'umanità» (mater humanitatis), «la grande madre dei popoli» (magna mater gentium) e di conseguenza anche il luogo di nascita delle culture primitive (Urkulturen). In secondo luogo l'Asia è la patria delle tre culture primarie, che hanno così radicalmente influenzato il progresso della storia della cultura umana. Su queste due categorie è organizzata anche la mia conferenza.

II. L'Asia come patria della cultura primitiva

Affermare che l'Asia è la patria della cultura primitiva significa di fatto dire che essa è la patria della razza umana, dato che non è mai esistito in nessun luogo un popolo veramente senza cultura. Si può affermare poi che non è possibile conoscere la cultura più antica del genere umano con mezzi diretti, ma solo indirettamente, cioè deducendo dai dati fornitici dalle culture primitive ancora esistenti: tali deduzioni rivelano che la cultura più antica iniziò in Asia.

Possiamo dimostrare questa affermazione procedendo in negativo, considerando prima gli altri continenti.

1. *Culture primitive in America*

È molto facile dimostrare che le culture primitive trovate in America appartengono, nel confronto, a un periodo più recente. La gran parte dei ricercatori sono dell'opinione che l'uomo migrò in America verso l'inizio del periodo neolitico o, al più presto, durante l'ultimo periodo interglaciale; essi concordano anche nell'asserire che questa migrazione avvenne attraverso lo stretto di Behring, l'unico passaggio disponibile e praticabile per le fragili imbarcazioni di quel tempo (barche di pelle o zattere). Il prof. Rivet di Parigi è dell'opinione che gli australiani attraversarono il Pacifico e sbarcarono nella Terra del fuoco, ma questa ipotesi è impossibile dal punto di vista nautico, e anche le prove linguistiche che egli porta a supporto della sua teoria² a mio parere non sono valide.

Non bisogna poi dimenticare che secondo gli insegnamenti di importanti geologi — Steinmann di Bonn ad esempio — lo stretto di Behring verso la fine dell'era paleolitica non era una catena di isole ma un ponte di terra, largo, nel punto minore, quanto la Francia; il clima di quel periodo non era artico, bensì simile a quello delle steppe e delle foreste. La mia opinione, basata su dati storici, religiosi e mitologici, è che la prima migrazione in America ebbe luogo proprio alla fine del periodo paleolitico (miolitico). Il fatto che l'uomo si fosse spinto nell'Asia nord-orientale già all'inizio del paleolitico — teoria comprovata dai ritrovamenti del *Sinanthropus pekinensis* — contribuisce ad affermare questo punto di vista. Ma anche se non si accetta che l'arrivo dell'uomo in America è avvenuto alla fine del paleolitico, questa è pur sempre, in comparazione, un'età relativamente recente.

D'altra parte le due Americhe presentano culture primitive che provengono tutte dall'Asia del nord-ovest attraverso lo

² Riguardo ai linguaggi australiani Rivet ha preso il materiale dal mio libro *Die Gliederung der australischen Sprachen*, Wien 1920.

stretto di Behring. Queste devono perciò essere state culture primitive all'inizio del paleolitico già in Asia, dove si trovava un clima più favorevole. A questo gruppo appartengono: nel Sud-America le tribù della Terra del fuoco e quelle dei Gez-Tapuya del Brasile centrale; nel Nord-America i due gruppi degli indiani della California centro-settentrionale, ad ovest il gruppo più antico (Yuki-Kato), ad est quello più recente (Maidu-Wintu), gli Algonchini, gli esquimesi Caribou e i Salish che rappresentano il gruppo più giovane. Tutti questi gruppi tribali nelle loro forme più antiche non conoscono né il totemismo, né il matriarcato. Il loro ordine sociale è basato su di un grande gruppo familiare individuale [individual-large-family] poco unito, con gli inizi di una rudimentale funzione di capo. Nel campo della religione si trova una forte fede in un unico grande dio, nella quale sono assenti ogni deificazione della natura, o culto degli antenati o animismo. Si incontra invece una certa presenza dell'elemento magico. Questo tipo di religione viene tramandato, soprattutto negli strati più antichi, attraverso l'iniziazione dei giovani di entrambi i sessi. Nelle religioni dei gruppi nord-americani più antichi viene data molta importanza all'idea di creazione, tanto che questa costituisce la base dei riti di iniziazione e delle grandi feste tribali.

2. Culture primitive in Australia

Anche l'Australia non può essere considerata la patria della cultura umana. I ritrovamenti in Australia, al pari di quelli in Tasmania, risalgono generalmente solo al periodo musteriano; forme più antiche presentano come strati più antichi solo strutture neanderthaloidi. Dal punto di vista etnologico si trovano culture primitive solo nell'estremo sud-est, tutto il resto del territorio comprende solo tribù totemiche e matriarcali. Tra queste sono compresi i molto discussi Aranda (Arunta) scelti — specialmente dalla scuola sociologica francese di Durkheim — come base di molte teorie evoluzionistiche sociali e storico-religiose; tuttavia essi non mostrano segni di cultura primitiva, e sono gli strati più recenti dell'Australia.

Nella cultura primitiva del sud-est dell'Australia è presente anche una notevole fusione di elementi totemici e matriarcali più forti che in altre culture primitive autentiche. Ciò risulta

evidente nella loro religione, dove la mitologia naturale e il culto degli antenati hanno assunto una maggiore importanza, soprattutto nei gruppi più giovani. Il sacrificio è completamente assente nei loro culti e la preghiera è un fatto raro; ma, quasi per compensare, le iniziazioni tribali, che subiscono l'influenza della religione, sono ben sviluppate. A riguardo della religione e della cultura dei tasmaniani, che furono sterminati completamente troppo presto, sappiamo abbastanza per essere in grado di includerli tra le culture primitive, ma troppo poco per poter dare alla loro civiltà un carattere più definito.

3. *Culture primitive in Africa*

Dal punto di vista della paleontologia [prehistorical standpoint], secondo le recenti scoperte nell'est e nel sud, l'Africa sembra il rivale più favorito per contendere il diritto di paternità sulle culture primitive. Non solo sono stati trovati antichi resti neanderthaliani a Broken Hill (Rhodesia), la cui età, a dire il vero, non può essere determinata esattamente,³ ma sono stati scoperti anche reperti di *Homo sapiens* nell'Oldoway, territorio del Tanganica, la cui età è uguale o addirittura maggiore di quella del *Sinanthropus pekinensis*. In Kenya (Kavironda), nel golfo del lago Vittoria, Mr. Leaky ha scoperto altri resti, una mascella di *Homo sapiens*, la cui età, a suo parere, è maggiore di quella del *Sinanthropus pekinensis*.⁴ Bisogna notare che tutte le tribù dei pigmei presentano il mento rientrato o completamente assente di tipo neanderthaliano, ma hanno la fronte larga, senza sopracciglia sporgenti, dell'*Homo sapiens*. Ma, considerando il problema globalmente, si deve tener conto che l'Africa è di così relativa importanza che gli scopritori dell'uomo più antico nella parte orientale del continente lo fanno risalire all'Asia. Di fatto la mancanza di collegamento e la posizione marginale della maggior parte dell'Africa precludono la possibilità che le culture primitive possano aver avuto origine in questa zona.

³ L.S.B. LEAKEY, *Adam's Ancestors*, London 1934, pp. 184 e 201.

⁴ LEAKEY, pp. 104 e 204. Ma si vedano anche le critiche mosse a queste opinioni in «L'Anthropologie», 1935, p. 419ss.

Dal punto di vista etnologico esiste senza dubbio una cultura molto antica tra i pigmei nell'ansa del fiume Congo, tra quelli del Gabon e del Camerun, e ancora nello strato tardo, e già mischiato, dei pigmei Batwa e Bacwa vicino al lago Kiwu e del Congo interno; questi ultimi sono in relazione con i Boscimani [Bushmen]. La stretta connessione dei pigmei africani con quelli asiatici, che sono indubbiamente un ceppo più antico dello stesso popolo, rivela una traccia di unione tra Africa e Asia.

4. Culture primitive in Europa

In ultimo rimane solamente l'Europa, un rivale che per lungo tempo è sembrato poter competere con successo con l'Asia nella contesa sull'antichità delle culture. Fu così fino a quando la razza neanderthaliana, i cui ritrovamenti si susseguirono soprattutto in Europa, fu considerata la più antica. Ma con la scoperta dell'uomo pre-neanderthaliano, questa reputazione cominciò a scemare. E quando, più tardi, anche le culture preistoriche cominciarono a lasciare gli stretti confini dell'Europa, allora divenne chiaro anche per la paleontologia [Pre-history] e l'etnologia quello che era già stato provato da molto tempo dalla geografia: l'Europa non era nient'altro che una larga penisola, l'estrema fascia occidentale del grande continente asiatico. Grazie alla ricca varietà geografica di questa penisola, molti sviluppi culturali, sorti nell'est, in Asia, furono trapiantati in Europa e vi crebbero con grande profusione. Di fatto è solo a causa di questo forte sviluppo, che a volte ha portato anche a culture superiori molto evolute, che le culture primitive sono scomparse quasi completamente dal territorio europeo; è possibile che l'uomo di Piltdown ne sia un rappresentante.⁵

5. Culture primitive in Asia

Arrivando infine all'Asia ci si rende conto che l'antica età etnologica delle sue popolazioni, e di conseguenza delle sue

⁵ LEAKEY, p. 219.

culture, è stata affermata dalla scoperta del *Sinanthropus pekinensis*, che supera tutti i ritrovamenti di età preistorica neanderthaliani, in Europa e in altre zone. Il *Sinanthropus pekinensis* risale infatti agli inizi del quaternario e al più antico periodo dell'età della pietra: un periodo in cui all'uso della pietra fanno ancora da complemento strumenti di osso e di corno, che erano stati largamente utilizzati nel periodo precedente. La cultura dell'osso e del corno è per se stessa più antica e si incontra anche in assenza di strumenti di pietra. L'intera struttura del *Sinanthropus pekinensis* ha permesso agli antropologi di affermare che il *Pithecantropus*, a lungo discusso, di Trimil, Giava — un'isola che con altre forma l'arcipelago asiatico dell'Indonesia — era una forma primitiva di uomo, anche se nessuno dei suoi strumenti è stato ancora ritrovato.

Le culture etnologicamente primitive hanno subito quasi la stessa sorte in Asia e in Europa. Le culture più evolute che seguirono le hanno completamente distrutte o le hanno assorbite e amalgamate fino a renderle irriconoscibili, o ancora le hanno relegate ai confini più estremi. Le culture primitive sono completamente scomparse all'ombra delle fiorenti culture avanzate della Mesopotamia, dell'Egitto, delle civiltà dell'Asia occidentale e di quella cinese dell'Asia dell'est. Nel resto dell'Asia sono state spinte ai confini del nord e nord-est, sud e sud-est.

Alle estremità settentrionali e nord-orientali si trovano le culture artiche alle quali appartengono i Lapponi pre-finnici, i Samoiedi, i Tungusi del nord, i Koryak, gli Ainu e gli esquimesi Caribou del Nord-America, che ora abitano il territorio della baia di Hudson. Alcune di queste culture artiche, come quelle dei Samoiedi e dei Koryak, si sono sviluppate sino al livello di cultura primaria della pastorizia e dell'allevamento (*Hirtenviehzüchter*) e alcune sono state influenzate dal matriarcato: quest'ultimo caso è riscontrabile specialmente tra gli Ainu. Tuttavia tali culture dimostrano di essere culture primitive a causa dell'assenza del totemismo, della deificazione della natura, dell'animismo, del culto degli antenati. E inoltre perché sono caratterizzate dal grande gruppo familiare semplice (*Großfamilie*), dal monoteismo, e anche, negli strati più antichi, dalla presenza della cultura dell'osso di lontana derivazione paleolitica.

Nei confini sud-orientali dell'Asia si incontrano, come cul-

ture primitive, i pigmei asiatici — gli Andamanesi, i Semang della Malacca e i Negritos delle Filippine — ai quali, come strato più recente, sono collegati anche i Vedda di Ceylon e certe tribù di Boscimani [Bushtribes] poco conosciute dell'India meridionale. Prese globalmente, tutte queste tribù dell'Asia meridionale mostrano le stesse caratteristiche etnologiche delle culture artiche, con le differenze dovute, ovviamente, all'ambiente tropicale. Gli strumenti di solo legno e bambù, tipici non solo dei pigmei asiatici ma anche di quelli africani, mettono in evidenza anche oggi le tracce di quel primitivo stato culturale precedente alle più antiche culture primitive del paleolitico, cioè pre-paleolitiche o anteriori all'età della pietra.

Oggi sappiamo ben poco della cultura spirituale e sociale del *Sinanthropus pekinensis*, ma ciò di cui si è a conoscenza corrisponde bene agli elementi analoghi delle culture primitive. La predominanza di strumenti di osso e di corno indica una relazione sia con le culture artiche sia con quella dell'*Homo heidelbergensis*.⁶ Prendendo in considerazione altri elementi, il *Sinanthropus pekinensis* mostra relazioni con le culture del sud-est dell'Australia e dei pigmei. È sorprendente che fino ad ora a Chow-k'ou-tien sono stati ritrovati solo teschi e mascelle. Ciò ricorda l'usanza dei pigmei Andamanesi e dei Kurnai (e Kulin) dell'Australia sud-orientale: essi conservano il teschio e la mascella dei loro defunti per ricordo e li portano appesi al collo. Questi popoli primitivi non temono gli spiriti e il ricordo dei morti non li spaventa, anzi, al contrario, amano mantenere viva questa memoria attraverso l'efficace mezzo delle reliquie che portano sempre con loro, specialmente i teschi. Neanche i pigmei Ituri hanno paura dei morti, conservano gli oggetti che loro appartenevano e non fuggono le tombe, ma le curano con particolare attenzione. I Negritos Kalingo si rivolgono ai loro morti con questa frase: «Torna. Non rimanere dove vivi!» (W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, vol. VI, p. 227).

Le culture primitive degli altri continenti sono profondamente legate alle due culture primitive dell'Asia, e perciò alle culture artiche, a tutte le culture primitive americane, a quelle

⁶ È stata ora ritrovata anche la iniziale cultura paleolitica dell'osso; cf. W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, Münster i. W. 1935, vol. VI, p. 543ss.

dei pigmei, compresi quelli rimasti nella Nuova Guinea e nelle Nuove Ebridi. Il punto di contatto con la cultura primitiva dell'Australia sud-orientale non può essere determinato geograficamente. Questa cultura è comunque più vicina al gruppo culturale primitivo artico-americano che ai pigmei. Se assumiamo che questo gruppo culturale artico-americano si trovava precedentemente nell'Asia nord-orientale — ma più spostato verso sud rispetto ad oggi, probabilmente in una zona a nord di Pechino —, allora si può pensare che gli australiani del sud-est siano stati in contatto con questo gruppo culturale più a lungo che con i pigmei, i quali si sono spostati verso sud-ovest e sono stati i primi a separarsi dal grande blocco dell'umanità.

III. L'Asia come sede delle culture primarie

L'odierna separazione delle culture primitive asiatiche e il loro forzato isolamento ai confini settentrionali e meridionali è stato causato dalle culture primarie, dato che queste si sono originate e sviluppate negli attuali territori centrali.

Considereremo prima le due culture primarie di influsso maschile, che sono lo stadio successivo di sviluppo dell'attività economica maschile nelle culture primitive: vale a dire il compito di procurare la carne per la mensa con la caccia. Abbiamo già visto che questa attività primitiva del maschio nelle culture primarie si divideva in: a) ciclo culturale dei pastori-allevatori (*Hirtenviehzüchter*) che si accosta in maniera razionale agli animali e sviluppa così una vera e propria cultura dell'allevamento (*Herden-viehzucht*); b) ciclo culturale totemico che avvicina gli animali in maniera irrazionale, cercando in questo modo di influenzare la loro produzione.

1. Le culture primarie dei pastori-allevatori

Il ciclo culturale dei pastori-allevatori è stato da me definito per la prima volta in *Völker und Kulturen* (p. 194ss), scritto prima della guerra mondiale,⁷ ma pubblicato solo nel 1924.

⁷ Cf. W. SCHMIDT, *Totemismus, Viehzüchterischer Nomadismus und Mutterrecht*, «Anthropos», 10-11 (1915-16), p. 307ss.

Allora chiamavo il ciclo, secondo la sua pura struttura sociale, ciclo culturale della grande famiglia patrilineare (vater-rechtlich-großfamilie Kulturkreis). La forma economica, ossia il modo di allevare il bestiame, fu stabilito per la prima volta da W. Koppers nello stesso libro (p. 502ss). Più tardi sono stati descritti ancora più dettagliatamente dal mio allievo F. Flor nell'opera *Animali domestici e cultura pastorale (Haustiere und Hirtenkulturen)*.⁸

Riguardo a questo ciclo culturale si possono stabilire con certezza il luogo d'origine e il primo sviluppo, nonché il popolo che lo produsse e lo fece progredire. Le origini sono nelle steppe siberiane meridionali, a nord, ovest ed est dei monti Altai.

A nord i Samoiedi iniziarono ad allevare le renne, ad est e ad ovest le popolazioni turco-altaiche i cavalli, che furono poi portati nelle steppe asiatiche interne e ad est dai Mongoli e dai Manciu, e in parte anche tra le tribù tibetane del nord.

A occidente, nelle steppe a nord dell'Aral e del Mar Caspio, e nella Russia del sud, gli indogermanici impararono ad allevare i cavalli dai turco-altaici. Non si sa se i proto-semito-camiti, che confinavano con gli indogermanici, possedessero già il cavallo o no. In ogni caso i proto-semito-camiti appresero l'allevamento del bestiame dagli indogermanici, che a loro volta lo ebbero dai turco-altaici del sud, tra i quali però questo elemento culturale era di secondaria importanza rispetto all'allevamento del cavallo.

Il bue venne dal sud, dalla cultura matrilineare, dove, a causa delle corna, era addomesticato e curato come animale mitologico-lunare, ma non allevato. Il principio dell'allevamento, impiegato prima col cavallo e poi con lo yak, fu usato infine anche con il bue, e in questo modo l'allevamento del bestiame si sviluppa come attività secondaria nei territori meridionali dei turchi, guadagnando grande importanza solo tra gli indogermanici e soprattutto tra i semito-camiti.

L'allevamento del cammello passò probabilmente dai turchi ai semito-camiti, ma non raggiunse gli indogermanici. In seguito i semito-camiti applicarono la tecnica dell'allevamento anche al dromedario.

⁸ Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik I, 1930, pp. 1-238.

Il popolo pastore si educò ben presto a diventare dominatore grazie a molti fattori attinenti al suo modo di vivere: innanzitutto il capitale investito nelle mandrie, «un capitale in movimento»; la rapida conquista dello spazio e del tempo, dovuta appunto alla mobilità degli animali; la vita nelle steppe con la consueta abitudine agli spazi sterminati. Questo popolo conservò molto bene gli elementi migliori della cultura familiare e della religione della cultura primitiva. Esso fu anche tenuto separato dal resto dell'umanità durante il periodo paleolitico a causa della glaciazione a sud e ad ovest dei suoi territori, potendo così sviluppare indisturbato le sue peculiarità.

L'eminente etnologo e metodologo F. Graebner, che pensava di poter derivare la cultura dell'allevamento dal totemismo, per lungo tempo si oppose all'idea della costituzione di un ciclo culturale separato per i nomadi pastori. Questo punto di vista era condiviso da W. Wundt e da J.G. Frazer, ma quest'ultimo ora ammette che non ha potuto trovare alcuna prova a suo favore. Graebner più tardi disse a uno dei suoi allievi — il dott. Trimborn che poi me lo confidò — che probabilmente la mia opinione era esatta. Comunque la posizione di Graebner contiene una parte di verità. Entrambi i cicli culturali patriarcali hanno molto in comune e condividono un'origine segnata da una stretta relazione con gli animali. Le tende del pastore e la capanna del cacciatore totemico sono entrambe coniche e hanno la distinzione tra tetto e parete. La lancia e il coltello sono usati da entrambe le culture; ma il nomade pastore, viaggiando attraverso luoghi aperti, usa anche l'arco perfezionato a lungo raggio e lo scudo curvo arrotondato. Discendenza patrilineare e comando maschile sono prevalenti in entrambe queste culture, dato che è stato il maschio a fare scoperte e invenzioni. Tra i nomadi prevale la grande famiglia, mentre nei gruppi totemici il clan e la tribù. In entrambe l'elemento femminile perde influenza; nelle culture totemiche arriva fino alla completa nullità, mentre tra i nomadi la donna ritrova importanza solo quando è madre di numerosi figli.

La differenza essenziale tra cultura pastorale e totemica si trova nel tipo di relazione con gli animali e anche nei rispettivi luoghi di abitazione. Nelle grandi steppe dove vivono i nomadi, solo i grandi branchi di animali vagano per il territorio, e l'allevamento riesce di fatto solo con questi. La difficoltà più grande nell'allevamento del bestiame è mantenere la naturale

riproduzione degli animali. Ciò può essere ottenuto tenendo in un primo tempo le mandrie in recinti molto vasti, dove esse possono avere molta libertà e riprodursi indisturbate in modo naturale; in un secondo tempo, i recinti vengono gradualmente ristretti. La vastità delle steppe e le enormi mandrie favoriscono tra i nomadi allevatori grande tolleranza, serenità e uniformità in tutte le loro relazioni, e ciò viene ulteriormente accentuato dalla libertà di movimento nei loro lunghi spostamenti.

2. La cultura primaria dei grandi cacciatori totemici

Il caso opposto è rappresentato dalle culture di cacciatori totemici più avanzate. Con queste appare per la prima volta un tipo di abitazione permanente, la capanna con tetto conico. L'abitazione permanente presuppone grande abbondanza di vita animale, specialmente di selvaggina. Oggetto della caccia non sono generalmente gli animali di branco, ma quelli che vivono individualmente; questo fatto ha contribuito a suddividere le culture totemiche in più gruppi, piccoli clan ognuno dei quali ha una particolare relazione con l'animale che meglio si sviluppa in particolari condizioni. Il luogo ottimale per una tale cultura è in alte zone montagnose ricche di valli profonde, in ognuna delle quali si sia sviluppato un particolare tipo di animale o pianta; valli talmente isolate da poter influenzare profondamente le caratteristiche della popolazione. È probabile perciò che il luogo dove questa cultura totemica di cacciatori è sorta si trovi nella parte settentrionale e occidentale delle montagne dell'Asia centrale (ad est, a nord e a sud delle quali si estende la steppa dei nomadi). Oggi in quei luoghi non si trova più nulla di quella cultura a causa dei continui successivi passaggi di popolazioni nomadi; ma deve essere stata presente in passato, se dobbiamo dar credito alla cultura preistorica del lama (Klingenkultur, che per l'etnologia indica una cultura totemica) che secondo Menghin doveva trovarsi in quella zona. La presenza del Burshaski (Khadzuna), un linguaggio completamente isolato, mostra anche che precedentemente c'era un maggior numero di lingue: un altro fatto caratteristico dei cacciatori totemici. Il dott. Bleichsteiner ha recentemente scoperto alcuni legami tra questo linguaggio e quelli del gruppo

nord-caucasico,⁹ che sono molto dispersi nelle valli di montagna e che senza dubbio sono stati influenzati in passato da una cultura totemica.

Un ramo differente e più forte di cultura totemica è esistito tra le tribù dravidiche dell'India anteriore (Vordernindien), che, come ancora mostrano i Brahui, si estesero precedentemente fino alle catene occidentali delle montagne dell'Asia interna. Senza dubbio in passato le tribù dravidiche sono state totemiche e le popolazioni Munda appresero questo tipo di cultura da loro. Oggi solo le tribù dravidiche dell'est e del centro (i Telegu e parte dei Kanara) mantengono una cultura totemica, mentre i rimanenti, specie i dravidici del sud (i Tamil e i Tulu), hanno adottato il matriarcato agricolo (pflanzerisches Mutterrecht). Dall'incrocio dei due gruppi è nato un tipo di totemismo vegetale, mentre in tutto il resto del mondo si hanno solo esempi di totemismo animale che è quello originale. Questo territorio totemico indiano è al giorno d'oggi l'unico in Asia che abbia una certa importanza.¹⁰ Ha un significato basilare per il mondo intero dato che il totemismo africano, americano e dell'Oceania derivano da questo. Il totemismo che si trova nell'area nord-orientale, tra gli Yakagiri e poche altre tribù, potrebbe essere un totemismo non sviluppatosi oppure basato su principi completamente diversi.¹¹

Il totemismo vero e proprio non si trova neanche in tutta l'Asia orientale, e per questa ragione è rimasto impresso su quella cultura un particolare influsso: queste zone sono caratterizzate, come vedremo, dall'antica cultura del matriarcato. Tutto ciò che è stato detto per il totemismo dell'Asia nord-orientale, in positivo e in negativo, rimane valido anche per la Cina, come W. Kopper e B. Laufer hanno dimostrato, in contrasto

⁹ R. BLEICHSTEINER, *Die wesschikisch-burischkische Sprache im Pamirgebiet und ihre Stellung zu den Japhetischen-Sprachen des Kaukasus*, Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, I, 1930, pp. 289-331.

¹⁰ Uno dei miei allievi ha recentemente pubblicato un ampio studio su *Totemism in Hither-India*, in «Anthropos», 28 (1933), pp. 407-461, 599-619.

¹¹ Vedere anche: S.M. SHIROKOGOROFF, *Social Organization of the Manchu*, Shanghai 1924, p. 51; Id., *Northern Tungus Migration in the Far East*, Journal North China Branch R. As. Soc. LVII, 1926, p. 48; K.F. KARJALAINEN, *Die Religion der Yugra Völker*, Helsinki 1927; A.N. MAKSIMOW, *Zur Frage des Totemismus bei der Völker Sibiriens*, Moskau 1928.

con A. Conrady e E. Erkes,¹² e anche per l'Indocina. Chr. v. Fürer-Haimendorf, nelle sue eccellenti ricerche tra le tribù dei Naga dell'Indocina («Gibt es in Hinterindien totemistische Kultur»), ha trovato alcune caratteristiche di una struttura totemica, che, stando a tutte le apparenze, risulta introdotta in quei luoghi più tardi da tribù dell'India anteriore, che hanno una cultura totemica matriarcale mista.¹³

3. *La cultura primaria del matriarcato agrario*

Parleremo ora della terza cultura primaria sorta in Asia; è la cultura di influenza femminile in cui le correnti razionale e irrazionale non hanno costituito due culture differenti ma sono rimaste unite in un unico ciclo culturale. In questa cultura agricola matriarcale, come abbiamo visto, la cultura primitiva della raccolta, tipica della donna, si è sviluppata in coltivazione. In questo modo la donna diventa la prima detentrica di proprietà privata, un fatto che non si trova nelle culture primitive, dove le terre appartenevano alla collettività locale. Questo diede alla donna diversi privilegi sociali, economici e religiosi che, in tempi lontani, trasformarono questo diritto femminile in una specie di matriarcato.

Nel mio libro *Völker und Kulturen* (scritto prima della guerra mondiale), a p. 286, ho indicato come sede originaria di questa cultura agricola matrilineare il nord-ovest dell'Indocina e l'estremità nord-orientale dell'India (quelle valli ricche di acqua che si trovano ad est dell'Himalaya). A quel tempo ho stabilito l'ordine proprio di sviluppo di questa cultura a partire dalla sua nascita. Questo mio primo tentativo è stato poi usato (anche da amici come il prof. Lowie in «American Anthropologist») contro di me (che sono oppositore del metodo evoluzionista e difensore del metodo storico) come esempio di pensiero evoluzionista. Questa illusione è stata causata dal fatto che non ho prodotto tutte le prove a mia disposizione. Durante gli anni dell'insegnamento (1933-1934) tenni una serie di confe-

¹² W. KOPPER, *Die Frage des Mutterrechts und des Totemismus im alten China*, in «Anthropos», 25 (1930), pp. 989ss., 999ss.

¹³ Mitteil. d. Anthrop. Ges. Wien LXII, 1932, pp. 328-337.

renze all'università di Vienna sul «Matriarcato, la sua essenza, la sua origine e il suo sviluppo», in cui feci anche alcuni accenni alle argomentazioni presentate a quel tempo nella mia conferenza sulla «Posizione della donna rispetto alla proprietà nella società primitiva», tenuta al primo congresso internazionale di antropologia ed etnologia (Londra 1934), il cui testo venne poi pubblicato in «American Anthropologist» (n.s. 37, pp. 244-256, in particolare 249ss.).

In quella conferenza ho affermato che i tratti più antichi del matriarcato devono essere cercati nelle tribù del nord dell'Indocina (Hinterindien) (Khasi, Garo, Khoc, ecc.), in quelle dell'India meridionale (Tamil, Tulu, ecc.) e di Sumatra; altrove solo tra gli Irochesi del nord-America. In questi luoghi la donna non si sposta dove l'uomo vive, come nelle culture primitive, ma rimane dove abita, perché lì è diventata proprietaria della terra. L'uomo a sua volta rimane nella sua abitazione, dove è nato, e il matrimonio consiste così in visite più o meno frequenti del marito alla moglie nella sua tribù (Visit-marriage, Besuchshe); il marito è uno straniero nella casa della moglie e non ha alcun diritto.

In un secondo stadio si adatta alla situazione e si trasferisce dove la moglie vive. Egli rimane comunque uno straniero e non può possedere alcuna proprietà in quel luogo (matrilocal marriage). Questo livello lo si trova nelle vicinanze dei territori suddetti e anche nel Borneo, Celebes, Flores, in alcune parti della Melanesia, nell'America del sud e del nord, e in zone ristrette dell'Africa. In quasi tutti questi casi, però, è unito in parte con il matrimonio patrilocale (patrilocal marriage).

Allo stadio intermedio in cui il marito abita e lavora temporaneamente nella tribù della moglie (Service marriage, Diensthe), segue l'ultimo stadio in cui la moglie si trasferisce dal marito, ma i figli sono eredi dei fratelli della madre. Questa forma maschile di matrilinearità esiste per lo più in Melanesia, Africa e sud-America, nonché in tutta l'Australia.

Tutti questi fatti mostrano chiaramente che i cicli culturali matrilineari sono nati in Indocina e in alcune parti dell'India. In queste zone tale ciclo culturale ha ricevuto anche la sua struttura ideologico-religiosa attraverso lo scivaismo e il culto di divinità materne come Kali, Durga e Parvati. Anche la paleontologia ci rivela negli strati preistorici dei Bacsonien una pura cultura vegetale senza animali domestici, divulgata da

quelle popolazioni che più tardi si divisero in tribù cino-tibetane e australo-asiatiche. A questa segue la cultura dei Semrong-Seen, anch'essa rappresentata dalle tribù australo-asiatiche; in essa si trovano orticoltura e allevamento del suino, ceramica grezza e ascia [shoulder hatchet].¹⁴

IV. Le culture secondarie e terziarie in Asia

Il compito di esaminare le più antiche culture, ossia quelle primitive e quelle primarie, è stato portato a termine. Ma se non dessimo almeno uno sguardo alle mescolanze avvenute nelle prime migrazioni di queste culture, non saremmo in grado di capire completamente il significato fondamentale che queste culture hanno avuto per lo sviluppo culturale del genere umano e di conseguenza non riusciremmo a comprendere il ruolo giocato dall'Asia in tale sviluppo. In ognuna di queste mescolanze non solo si scoprono gli elementi delle culture originarie primitive, ma gradualmente diventa sempre più chiaro lo svilupparsi delle nuove culture, rendendo evidente il passaggio da quelle inferiori, attraverso quelle intermedie, fino a quelle superiori.

Bisogna dire che anche queste nuove culture apparirono inizialmente in Asia, o — come nel caso della cultura superiore egizia — ai confini occidentali dell'Asia.

Le prime mescolanze avvennero tra la cultura agricola matrilineare e quella totemica dei grandi cacciatori [high hunting culture]. Se il primo stadio può essere chiamato cultura del villaggio, allora quello seguente, in cui si trovano gli inizi di artigianato, manifattura [industry], arte e commercio, si può definire cultura della città. La combinazione di queste due produce quelle città-stato, circondate da territori adibiti all'agricoltura, che sorgono all'inizio dello stadio più antico delle culture superiori, nelle valli fluviali dell'Indo (Mohenjodaro), dell'Eufrate, del Tigri e del Nilo. (Menghin descrive le forme preistoriche di queste culture¹⁵).

¹⁴ O. MENGHIN, *Schmidt-Festschrift*, pp. 910, 930ss.; ID., *Weltgeschichte der Steinzeit*, pp. 224ss., 291ss.; R. VON HEINE-GELDER, *Schmidt-Festschrift*, p. 809ss.

¹⁵ MENGHIN, *Weltgeschichte der Steinzeit*, p. 428ss.

La cultura nomade dei pastori-allevatori a quel tempo era separata dalle altre culture a causa della glaciazione delle grandi catene montuose asiatiche del (Taurus) Caucaso, Hindukush e Himalaya e delle montagne Tiano-Altaiche.¹⁶ All'inizio del periodo neolitico, quando i ghiacciai si ritirarono, i nomadi pastori poterono scendere con le loro mandrie tra gli altri popoli, portando dapprima rovina e distruzione ma in seguito un nuovo modo di vita più avanzato. Come è stato già detto, questi popoli erano per loro natura dei dominatori, e coprivano facilmente grandi distanze di tempo e di spazio. Erano guidati da idee più ampie, e furono capaci di costringere i villaggi o le città-stato ad unirsi a loro per formare un grande stato, nel quale essi organizzarono la gerarchia e stabilirono l'aristocrazia e le dinastie, dirigendo così lo sviluppo di una cultura avanzata.

Dunque, lo sviluppo avvenne prima di tutto in Asia sulle rive del Huangho-Yangtze-kiang, dell'Indo, del Tigri ed Eufrate e del Nilo. Anche in questo caso è chiara la grande importanza dell'Asia nella storia dell'umanità.

¹⁶ F. V. EICKSTEDT, *Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit*, Stuttgart 1934, pp. 287 e 133.

INDICE

Relazioni

I.	Fede, ideologia e scienza in Wilhelm Schmidt (<i>Franco Demarchi</i>)	p.	7
II.	Lo studio della cultura primordiale (<i>Vittorio Maconi</i>)	»	57
III.	Le popolazioni di pastori nell'opera di Wilhelm Schmidt (<i>Joseph Henninger</i>)	»	69
IV.	Gli studi linguistici di Wilhelm Schmidt (<i>Giuseppe Picone</i>)	»	101
V.	La personalità spirituale e l'influsso culturale di Wilhelm Schmidt (<i>Karl Müller</i>)	»	115
VI.	Valori e limiti del metodo comparativo schmidtiano (<i>Guglielmo Guariglia</i>)	»	135
VII.	Critiche e sviluppi dell'opera scientifica di Wilhelm Schmidt (<i>Hugo Huber</i>)	»	157

Comunicazioni

VIII.	Wilhelm Schmidt e Franz Boas: opinioni a confronto sul metodo della scienza della cultura (<i>Emanuela Renzetti</i>)	»	191
IX.	I concetti di razza e nazione e l'equilibrio sociale instabile (<i>Mino Garzia</i>)	»	203
X.	L'opera di Wilhelm Schmidt negli scritti di Mircea Eliade (<i>Silvana Jellici</i>)	»	213
XI.	La trasformazione creatrice (<i>Antonio Caggiano</i>)	»	219
XII.	Senso di una rivalutazione (<i>Marco Lunghi</i>)	»	225

Appendice

XIII.	I più antichi cicli culturali in Asia (<i>Wilhelm Schmidt</i>)	»	231
--------------	--	---	-----

Con questo libro si vogliono far rivivere, nella memoria collettiva delle nuove generazioni, la figura e l'opera di WILHELM SCHMIDT (1868-1954) e il ruolo da lui svolto come etnologo con la ricerca scientifica intorno ai cicli culturali e alle credenze religiose dei popoli più appartati e «primitivi» della terra.

L'attualità del suo pensiero è dovuta al fatto che, nel suo lavoro scientifico, egli ha saputo coniugare con singolare efficacia le sue motivazioni di fede e le esigenze del rigore scientifico con le problematiche più dibattute e provocatorie del suo tempo.

La sua battaglia contro l'evoluzionismo gerarchizzatore e contro il suo erede perverso, il razzismo (che contrapponevano culture e razze superiori a culture e razze «inferiori» perché «primitive»), W. Schmidt l'ha portata avanti con entusiasmo e con rigore scientifico attraverso una serie ininterrotta di ricerche etnologiche fra tutte le popolazioni «primitive» del globo, che poi ha pubblicato in quell'opera monumentale di ben dodici volumi che ha per titolo *Der Ursprung der Gottesidee* (Münster 1926-1955).

La sua metodologia e la sua costruzione storico-culturale sono portate avanti dalla costatazione iniziale, da lui ampiamente dimostrata, di una certa convergenza tra il pensiero religioso dei primitivi e la dottrina monoteista, che l'Occidente, invece, riteneva essere come il punto di arrivo di una lunga evoluzione.

Di qui la convinzione della «pari dignità» di tutte le culture, col rifiuto di ogni gerarchizzazione e di quanto potrebbe giustificare la discriminazione fra culture superiori e culture inferiori.

Di qui anche l'obbligo «al rispetto» di ogni cultura esistente e l'impegno di tutti per garantirne la continuità e un corretto sviluppo.

ISBN 88-10-40364-9



L. 28.000

9 788810 403648